شرح اصول الکافی

لمؤلفه

صدرالدین محمّد بن ابراهیم شیرازی

کتاب التوحید

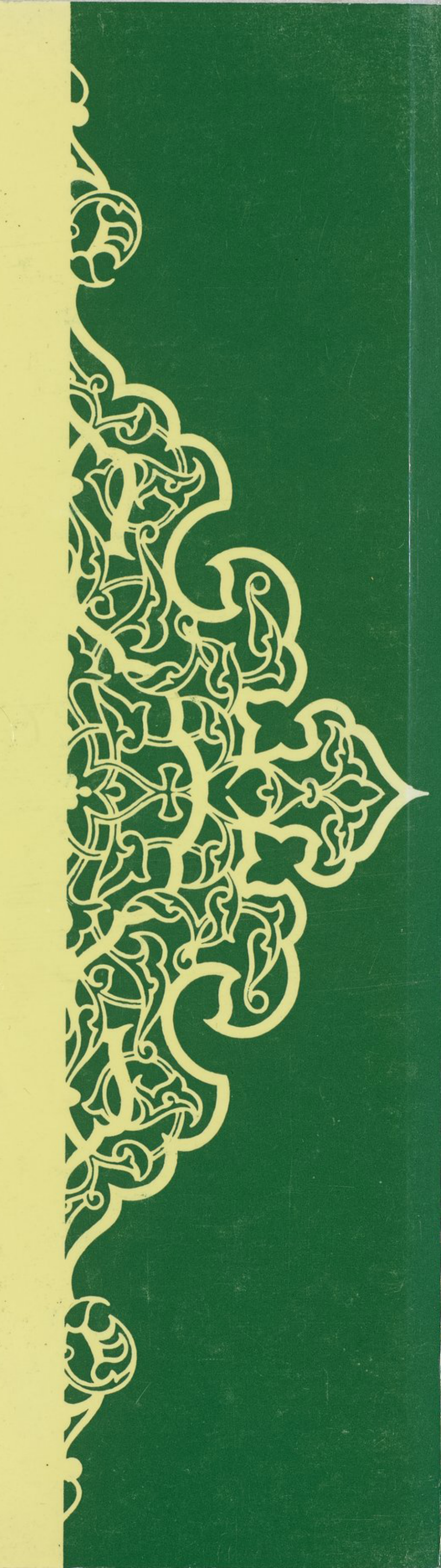
«القسم الثانی»

مع تعلیقات للمولی علی النوری

عنی بتصحیحه

محمّد خواجوی

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی



بسم الله الرحمن الرحيم



شرح اصول الكافى

المجلد الرابع

كتاب التوحيد (القسم الثانى)

لمؤلفه

صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازى (ملاصدرا)

مع تعليقات

للمولى على النورى

عنى بتصحيحه

محمد خواجوى

پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى

تهران، ۱۳۸۳



صدرالدّين شيرازی، محمّدبن‌ابراهيم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق.
[الكافی. اصول. شرح]
شرح اصول‌الكافی / محمّدبن‌ابراهيم صدرالدّين شيرازی؛ تصحيح محمد خواجوی. ـ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۴ ج.: مصور، نمونه.

ISBN 964-426-215-8 (دوره) .ـ
ISBN 964-426-217-4(ج. ۱) .ـ
ISBN 964-426-219-0(ج. ۲) .ـ
ISBN 964-426-221-2(ج. ۳) .ـ
ISBN 964-426-223-9(ج. ۴)

فهرستنويسی براساس اطلاعات فيپا.
عربی.
واژه‌نامه.
كتابنامه به‌صورت زيرنويس.
مندرجات: ج. ۱. كتاب‌العقل والجهل ـ ج. ۲. كتاب فضل‌العلم و كتاب‌الحجّة ـ ج ۳. كتاب التّوحيد (القسم‌الاوّل) ـ ج. ۴. كتاب‌التّوحيد (القسم‌الثّانی).
۱. كلينی، محمدبن‌يعقوب، ـ۳۲۹ ق. الكافی. اصول ـ نقد و تفسير. ۲. احاديث شيعه ـ قرن ۴ ق. ۳. فلسفهٔ اسلامی. الف. كلينی، محمدبن‌يعقوب، ـ ۳۲۹ ق. الكافی. اصول. شرح. ب. خواجوی، محمد، ۱۳۱۲ ـ ، مصحح. ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. د. عنوان: الكافی. اصول. شرح. هـ. عنوان.
BP۱۲۹/۵/ک۸ک۲۲۰۲۱۶ ۲۹۷ / ۲۱۲
۱۳۸۳
كتابخانهٔ ملی ايران ۲۱۶۴۵ـ۸۳م

شرح اصول‌الكافی

المجلّدالرّابع: كتاب‌التّوحيد (القسم‌الثّانی)

تأليفِ صدرالدّين محمّدبن‌ابراهيم شيرازی (ملاّصدرا)

تصحيح محمد خواجوی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدير نشر: رحمت‌الله رحمت‌پور
چاپ اول: ۱۳۸۳
تيراژ: ۲۰۰۰ نسخه
ناظر چاپ: سيدابراهيم سيدعلی
چاپ و صحافی: چاپ فرشيوه
رديف انتشار: ۲۴-۸۳

شابک ۹ـ۲۲۳ـ۴۲۶ـ۹۶۴ ۸-۲۱۵-۴۲۶ـ۹۶۴ (دوره)

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹ـ۱۴۱۵۵، تلفن: ۳ـ ۸۰۴۶۸۹۱، فاكس: ۸۰۳۶۳۱۷

فهرست

بابُ جَوامِعِ التّوحيدِ

باب النوادر

باب البداء

باب فی انه لا يكون شیء فی السماء و الارض الابسبعة

باب المشيئة و الارادة

باب الابتلاء و الاختبار

باب السعادة و الشقاوة

باب الخیر و الشر

باب الجبر و القدر و الامر بین الامرین

باب الاستطاعة

باب البيان و التعريف و لزوم الحجة

باب اختلاف الحجة

باب حجج الله على خلقه

باب الهداية انها من الله عزوجل

بابُ جَوامِعِ التَّوحيدِ

اى المشتمل على احاديث يذكر فى كلّ منها عدّة مسائل من علوم التوحيد والمعارف الرّبوبية، و هو الباب الواحد و العشرين من كتاب التوحيد و فيه سبعة احاديث:

الحديث الاوّل

و هو الثالث و الاربعون و ثلاث مائة

محمّدبن ابى عبدالله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابى عبداللّه(ع) ان اميرالمؤمنين(ع) استنهض النّاس فى حرب معوية فى المرّة الثانية، فلمّا حشر[1] الناس قام خطيباً فقال: الحمدللّه الواحد الاحد الصمد المتفرّد و الّذى لامن شىء كان ولا من شىء خلق ما كان فدرة[2]، بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه، فليست له صفة تنال و لاحد تضرب له فيه الامثال، كلّ دون صفاته تحبير اللّغات، و ضلّ هنالك تعاريف الصّفات، و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرّسوخ فى علمه جوامع التفسير و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت فى ادنى ادانيها

---

١. حشد (الكافى)   ٢. قدرة (الكافى)

طامحات العقول فی لطیفات الامور.

فتبارک الله الّذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن و تعالی الّذی لیس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود، سبحان الّذی لیس له اوّل مبتدأ و لا غایة منتهی و لا آخر یفنی، سبحانه هو کما وصف نفسه و الواصفون لا یبلغون نعته، و حدّ الاشیاء کلّها عند خلقه، ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، لم یحلل فیها فیقال: و هو فیها کائن و لم ینأ عنها فیقال: هو بائن عنها و لم یخل منها فیقال له: این، لکنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه و احصاها حفظه، لم یعزب عنه خفیّات غیوب الهواء و لا غوامض مکنون ظلم الدّجی و لا ما فی السّموات العلی الی الارضین السّفلی.

لکلّ شیء منها حافظ و رقیب و کل شیء منها بشیء محیط و المحیط بما احاط منها.

الواحد الاحد الصّمد الّذی لا یغیره صروف الزّمان و لا یتکأده صنع شیء کان انّما قال لما شاء: کن فکان، ابتدع ما خلق بلامثال سبق و لاتعب و لانصب و کلّ صانع شیء فمن شیء صنع والله لا من شیء صنع ما خلق و کل عالم فمن بعد جهل تعلّم والله لم یجهل و لم یتعلم، احاط بالاشیاء علما قبل کونها، فلم یزدد بکونها علما؛ علمه بها قبل ان یکونها کعلمه بها بعد تکوینها لم یکونها لتشدید سلطان و لا خوف من زوال و لانقصان و لااستعانة علی ضدّ مناو و لا ند مکاثر، و لاشریک مکابر، لکن خلائق مربوبون و عباد داخرون.

فسبحان الّذی لا یؤده خلق ما ابتدأ، و لا تدبیر ما برأ و لا من عجز و لا من فترة بما خلق اکتفی، علم ما خلق و خلق ما علم، لا بالتفکیر فی علم حادث اصاب ما خلق، و لا شبهة دخلت علیه فیما لم یخلق، لکن قضاء مبرم و علم محکم و امر متقن، توحّد بالربوبیة و خصّ نفسه بالوحدانیة و استخلص بالمجد و الثناء و تفرّد بالتوحید و المجد و السناء و توحّد بالتحمید و تمجّد بالتمجید و علا عن اتخاذ الابناء و تطهّر و تقدس عن ملامسة النساء و عزّ و جّل عن مجاورة الشرکاء فلیس له فیما خلق ضدّ و لا له فیما ملک ندّ و لم یشرکه فی ملکه احد الواحد الاحد الصمد المبید للابد و الوارث

للامد، الّذی لم یزل و لایزال وحدانیّا ازلیّا، قبل بدء الدهور و بعد صروف الامور، الذی لاییید و لاینفد.

بذلک اصف ربی فلا اله الاّ اللّه من عظیم ما اعظمه و من جلیل ما اجلّه، و من عزیز ما اعزّه، و تعالی عمّا یقول الظالمون علوا کبیرا.

الشرح

استنهض ای امر بالنهوض و هو القیام، یقال: نهض نهضا و نهوضا ای قام. فلمّا حشر النّاس ای جمعهم، من الحشر بمعنی الجمع. و یقال: للّذی یجمع الغنائم حاشر، و یوم الحشر یوم الجمع، و المحشر بکسر الشین موضع المحشر، و الحاشر من اسماء النبی (ص). و الفدرة بکسر الفاء القطعة من اللحم اذاکانت مجتمعة، و الفندیر و الفندیرة الصخرة العظیمة تندر من رأس الجبل و فی القاموس: الفدرة قطعة من اللحم و من اللیل و من الجبل. کل من الکلال و هو الضعف او من الکلّ و هو الثقل. و تحبیر اللّغات بالحاء غیر معجمة تحسینها، یقال: حبرته ای حسنته. تاه فی الارض ای ذهب متحیراً. طمح فلان بصره الی الشیء ارتفع و کل مرتفع طامح، و اطمحه رفعه، و طمح ایضاً بمعنی ابعد فی الطّلب. الدجی بالفتح الظلمة، یقال: دجی اللیل یدجو و لیلة داجیة و دیاجی اللیل حنادسه کأنه جمع دیجاة، و الدّجی بالضّم جمع دجیه و هی الظلمة.

تکأدنی الشیء او تکأدنی شق علی تفعّل و تفاعل بمعنی ناواة الرجل مناواة و نواء ای عادیته و فاخرته، و ربما لم یهمز ولکن اصله الهمز لانه من ناء الیک و نؤت الیک ای نهض الیک، لان کلا من المتعادیین ینوء الی صاحبه ای ینهض. و مکاثر من کاثرناهم ای غلبناهم بالکثرة. و الباری من صفات الله الّذی خلق الخلق بریئاً من التفاوت، و اصله بریٔ من المرض برءً و ابرئه الله برء الله الخلق برءً، و البریة الخلق. الفترة الانکسار و الضعف. بدیٔ الدهر من بدأ الامر بدوء ای ظهر المبید، من بادالشیء یبید بیداً هلک، و لا یبید ای لا یهلک و لا ینفد ای لا یفنی.

اعلم انّ هذه الخطبة من خطب امیرالمؤمنین و سیّد الموحّدین و امام الحکماء

الالهيين و العلماء الراسخين و قدوة الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و اعلم الخلائق باللّه و توحيده ماخلا خاتم النبيين صلوات الله عليهما و آلهما الهادين المهديّين مشتمله على مباحث شريفة الهية و معارف نفيسة ربانية و مسائل عويصة حكمية و مطالب علية عقلية لم يوجد مثلها فى زبر الاولين و الاخرين و لم يسمح بنظيرها عقول الحكماء السابقين و اللاّحقين مع قطع النّظر عن جودة الالفاظ و العبارات و فصاحة البيان و الاستعارات التى فاق بها على مصاقع البلغاء و اعاظم الادباء و فحول الخطباء. و اذ هى واقعة على ترتيب طبيعى فلنعقد لبيانها و شرحها عدة فصول:

الفصل الاوّل

فى تصديرها بحمداللّه و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه و هو قوله: الحمد للّه الواحد الاحد الصّمد

اعلم انّ حمد الله سواء كان عبارة عن الثناء و التعظيم المطلق او عن الشكر المستلزم لتقدم النعمة و الاعتراف بها فان المستحق له فى الحقيقة ليس الاّاللّه سبحانه، و لهذا اورد «الحمد للّه» بتعريف الجنس و لام الاختصاص الدالين على انّ طبيعة الحمد مختصة به تعالى.

امّا الاوّل: فلان استحقاقية الثناء و التعظيم انما يتحقق لاجل حصول كمال او برائة نقص. و كلّ كمال و جمال يوجد فى العالم فانما هو رشح و تبع لكماله و جماله. و امّا البرائة عن النقائص و العيوب فممّا يختص به، لانّه وجود محض لايخالطه عدم، و نور صرف لايشوبه ظلمة، و هو المستحق للثناء و التعظيم.

و امّا الثانى: فلان كلّ منعم دونه فانما ينعم بشىء مما انعم اللّه، و مع ذلك فانما ينعم لاجل غرض من جلب منفعة و دفع مضرة او طلب محمدة و ثناء او تحصيل مثوبة فى الاخرة، فهذا السجود و الانعام معاملة و تجارة فى الحقيقه و انّ عد فى العرف جوداً او انعاما.

و امّا الحق تعالى فلمّا لم يكن انعامه لغرض و لاجوده لعوض. كما علمت انّه ليس

لفعله المطلق غاية الّاذاته، فلا يستحق لاقسام الحمد و الشكر بالحقيقة الّا هو.

و اعلم انّ الحمد اجل العبادات و اعظمها، بل هو جار منها مجرى الروح للجسد، لانّه مستلزم ملاحظة توحيده تعالى و ملاحظة انه منزه عن نقائص الامكان و مثالب الحدثان و ملاحظة انّه المتفرد و بالانعام و الاحسان، و لاجل ان الحمد و الشكر متضمن لهذه الملاحظات الثلاثة التى كلّ منها باب عظيم من المعرفة و علم غامض شريف، قلّ ما يوجد من افراد البشر من يتحقق به، قال تعالى: و قليل من عبادى الشكور.[1]

ثمّ ان الحمد لاستلزامه لمعرفة اللّه و محبته و الالتفات الى حضرته و ملاحظة الجهة التى بها كان مستحقاً للشكر، و هى افاضته النّعم الّتى لاتعدّ و لاتحصى على العبد الّذى كان فى ذاته لاشيئاً محضا، مطلوب منه للّه، لانّ عبادته سبحانه هى المطلوبة له تعالى من خلقه لقوله تعالى: و ما خلقت الجنّ و الانس الّاليعبدون.[2]

و قد علمت ان الحمد اكمل العباداتُ، فيكون مطلوباً للّه و من اكمل المطالب له، و كون الشىء مطلوبا له تعالى ليس معناه انّه يعود به اليه منفعة، لانّه غنى عما سواه، بل معناه: انّ الاتيان به يوجب التقرب اليه و الى رضوانه و الوقوع فى دار كرامته و ما يستلزمه من الخيرات الدائمة و النعم الباقية. فاسند الحمد الى اسم اللّه لكونه اسماً مختصاً به بمنزلة العَلَم لايطلق على غيره، حتى كأنه اسم الذّات و غيره اسماء الصّفات، فاردفه بالواحد الاحد الصمد المتفرد، لانّها من اخص صفاته و اسمائه.

امّا الاول: فلدلالة[3] على نفى الشريک و المثل.

و اما الثانى: فلدلالة[4] على نفى الجزء مطلقا، سواء كان مقداريّا او معنويّا وجوديّا كالمادة و الصّورة، او حديّا تحليليا كالجنس و الفصل.

و اما الثالث: فللدلالة[5] على نفى الماهية و الامكان، فان كلّ موجود ذا ماهية فهو اجوف لاشتمال وجوده على امر عدمى بخلاف الموجود الذى حقيقته عين الوجود

---

۱. سباء/ ۱۳ ۲. الذاريات/ ۵۶ ۳. فلدلالته ـ د ـ ط ۴. فلدلالته ـ د ـ ط
۵. فلدلالته ـ د ـ ط

بلا ماهية و لاجهة امكانية، فهو بهذا المعنى صمد سواء كان الصّمد مختصا بهذا المعنى او لم يكن.

و اما الرابع: فللدّلالة[1] على تفرده بالواحدية و الاحدية و الصّمدية فانّ الواحدية و نفى الشريک شىء و التفرد فيه شىء اخر، و كذا الاحدية اعنى البساطة لايستلزم مفهومها ان لا يكون فى الوجود بسيط اخر، و كذا يحتمل عند العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون صمدان فى الوجود.

فقوله(ع): المتفرد بعد قوله: الواحد الاحد الصّمد، يدل على ان المراد انه لاواحد و لااحد و لاصمد غيره، ففيه اعتبار زائد على اصل الفردية، و لهذا اوتى بصيغة التّفعل ليدل على انه تعالى متوحد فى الواحدية و الاحديّة و الصّمدية.

الفصل الثانى

فى انه لا سبب له فى وجوده و لاسبب له فى ايجاده لشىء ليدل على انه واجب الوجود بالذّات و واجب الوجود من جميع الجهات

و هو قوله: الّذى لامن شىء كان و لا من شىء خلق ما كان. فالاولى من الجملتين لبيان الاول و الثانية للثانى: امّا تقرير:

المطلب الاوّل

فاعلم انّ كلمة «كان» يستعمل فى اللغة على ثلاثة اوجه: احدها بصيغتها دالّه على الوجود و الزمان و يسمى فى عرف النحاة كان التامة كقول الشاعر: اذا كان الشتاء فادفئونى. اى اذا وجد و حدث. الثانى ما يدل على النسبة و الزمان فيحتاج فى الدلالة على الوجود الى خبريتم به، و هى الناقصة و استعمالها اكثر، و هى اداة عند المنطقيين و ان كانت على قالب الكلمة و الفعل، لان معناها غير مستقل فى الانفهام كقوله تعالى: كان الناس امة واحدة[2] و قوله: ما كان ابراهيم يهوديا و لا

---

۱. فلدلالته ـ د ـ ط ۲. البقرة/ ۲۱۳

نصرانيا.[1] الثالث ان يكون زائدة خالية عن الدلالة على وجود زمان كقوله: على كان المسومة العراب، اى على المسومة.

اذا عرفت هذا فاعلم ان مفهوم «كان» لما دل على معنى الوجود المقارن للزمان الذى انقضى و كانت ذاته تعالى مقدسة عن مقارنة الزمان، استحال ان يقصد وصفه بالكون الدال على الزمان، و اذا بطل ان يكون كونه مقارنا للزمان ـ المستلزم للتجدد و الحدثان ـ لم يكن له دلالة الاّ على الوجود المجرد عن القيدين، و من هذا القبيل قوله تعالى: و كان الله غفوراً رحيماً[2] و امثاله و كذا قوله صلى الله عليه و اله: كان الله و لا شيء و لهذا قيل: الآن كما كان.[3]

و اعلم ان اجود العبارات فى نفى كينونيته تعالى من شيء هذه العبارة[4]، فان غيرها لايخلو عن خلل في فساد او قصور، فلو قيل بدلها: من لاشيء كان، فاستلزم مع التناقض الحدوث، اما لزوم الحدوث فظاهر، و اما التناقض: فلان «من لاشيء» مركب من الاثبات و النفى للمبدأ، فان لفظة «من» تقتضى ثبوت ابتداء و مبدأ و لفظة «لاشيء» تقتضى نفيه فاجتماعهما تناقض. و كذلک لو قيل: كان من لا شيء، كان نقيضين، و لو قيل: لاكان من شيء، فلم يكن فيه دلالة على كون اصلا بل على سلب كون خاص فقط، و لو قيل: كان لا من شيء، كان السلب عدولياً جزءً للخبر فحمل عليه «لا من شيء» و هو ايضا معنى فاسد.

فالذىّ ذكره عليه السلام هو الحقيق للتعبير به عن نفى الحدوث من شيء.

فاما لمّية هذا الحكم: فلانه لو كان سبحانه كائنا من شيء سواء كان جزءً او خارجاً لكان ممكناً فى حد نفسه، و لو كان ممكنا فى حد نفسه لم يكن واجب الوجود لذاته، فينتج: انه لو كان كائنا من شيء لما كان واجب الوجود، لكنه واجب الوجود، فينتج انه

---

١. ال عمران/ ٦٧   ٢. النساء/ ٢٣

٣. هذا مما ورد عن ابى ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام على ما رواه صاحب بحارالانوار فيه و نقله بهذه العبارة يدل بظاهره على عدم اطلاعه رحمه الله على صدوره عنه عليه السلام (نورى)

٤. اى: لا من شيء.

غیر كائن من شیء. اما الاصلان[1]: فجلیان و اما بطلان تالی النتیجة: فبمقتضی البراهین الالهیة.

و اما المطلب الثانی

فلانه لو احتاج فی ایجاده و خلقه للاشیاء الی شیء فلا یخلو ذلک الشیء اما واجب وجود اخر أولا، و الاول: باطل لبراهین التوحید فتعین الثانی، و علی تقدیر الثانی: فاما ان یكون مخلوقا له تعالی، سواء كان بلا وسط او بوسط ینتهی الیه بالأخرة او لغیره من غیر انتهاء الیه، و الثانی: باطل لبطلان الدور و التسلسل، و الاول: مستلزم للمطلوب و هو الاستقلال فی ایجاد الاشیاء، سواء كان بلا وسط او بتوسط امر مستند الیه. فان المخلوقات بعضها بسائط و بعضها مركبات، و المركب یمتنع وجوده الابعد وجود اجزائه، و مصحح المخلوقیة الامكان لا غیر.

فثبت ان الاشیاء كلها مخلوق له تعالی من غیر استعانة بشیء او آلة او زمان او مادة، و هذا الكلام اعنی قوله: و لا من شیء خلق، یرشدک ان كنت ذا بصیرة ان اول المخلوقات جوهر غیر متعلق بشیء الاّ الله، من مادة او صورة او جزء اوزمان او حركة او بدن، و الا لكان ما یتعلق به اول المخلوقات دونه، لكن كل ما عددناه متعلق بغیره تعالی ایضاً:

اما المادة: فبالصورة، لكونها امراً فی ذاته موجوداً بالقوة، و انما تصیر موجودة بالفعل بالصورة.

و اما الصورة: فلكون حلولها فی المادة و تشخّصها بها.

و اما المركب منهما: فلحاجته الیهما.

و اما جزء المركب الطبیعی: فلحاجته الی الجزء الاخر و الا لم یكن التركیب طبیعیا ذا وحدة طبیعیة.

و اما الزمان: فلحاجته الی الحركة، لانه مقدار لهیئة غیر قارة و ماهی الاّالحركة. و

---

۱. ای: الصغری و الكبری.

اما الحركة: فلحاجتها الى الموضوع، و كذا كل عرض، سواء كان حركة او صفة اخرى، و موضوع الحركة هو الجسم.

و اما البدن: فلتركبه يحتاج الى الجزء و كذا كل جسم.

فثبت ان اول المخلوقات لا يمكن الآن يكون جوهراً قدسيا لا تعلق له بما سوى الله، و الآلزم ان لايثبت كونه تعالى خالقا لا من شيء.

و اعلم ان كثيراً من الناس زعموا ان كل حادث، سواء كان زمانيا موجوداً بحركة او ذاتياً حاصلاً بحركة، لابدّ ان يكون له اصل اى سنخ يوجد منه، فحدوث شيء لامن سنخ محال، فلزم عليهم احد الامرين: اما القول بكونه تعالى مادة الممكنات و اما القول بوجود اصل قديم ازلى غير البارئ. و قد ذهبت الى كل من القولين طائفة.

اما القول الثانى: فذهب الثنوية القائلين باصلين قديمين: احدهما يسمى عندهم بالنور و الاخر يسمى بالظلمة، و اما القول الاول: فذهب اليه قوم من المتصوفة القائلين بان الموجودات الامكانية هى صور و تعينات و هيئات عارضة للموجود الحقيقى و هو مادة المواد و هيولى الهيوليات، و هذا اشنع المذاهب و اقبحها، فان الهيولى اخس الموجودات و انزلها مرتبة، و الله تعالى اجل و اعلا من ان يتلبس بغيره او يتلوث ذاته بالامور الدنية. و اما مذهب المحققين من الصوفية من كونه تعالى مع كل شيء لا بمقارنة كما ورد فى كلامه عليه السلام، فذلك شيء غامض دقيق لايعلمه الا الراسخون فى العلم، و ليست تلك النسبة، نسبة المادة الى الصور و الهيئات.

الفصل الثالث

فى نفى التركيب عنه تعالى

قوله: ما كان قدرة بان بها من الاشياء و بانت الاشياء منه، يعنى انه بسيط الذات احدى الحقيقة، بذاته يمتاز عن الاشياء و يمتاز الاشياء عنه بذواتها لا ببعض من الذات، و انما يقع الامتياز بفصل ذاتى بين الامور التى كان اشتراكها بالذات او بامر مقوم للذات، كالانسان و الفرس، فانهما لما اشتركا فى امر ذاتى كالحيوانية. فلابدّ ان يفترقا ايضاً بامر ذاتى و بعض من الذات، سواء كان محسوساً او معقولاً. ففى الانسان

بعض به امتاز عن الفرس و بان منه و هو معنى الناطقية، و كذا الفرس بان من الانسان ببعض منه كالصاهلية او بسلب النطق كالعجم. و الخط الطويل و الخط القصير مثلا يقع البينونة بينهما بعد اشتراكهما فى طبيعة الخطية بقطعة من الخط، بان بها الطويل من القصير و بان القصير من الطويل بوجودها فى احدهما و عدمها فى الاخر.

فعبر عن الفصل المميز للشىء عن ماعداه من الاشياء بالقدرة و هى القطعة، تمثيلا و تشبيها لمطلق الفصل الذاتى، سواء كان فى المعانى و المعقولات او فى الصور و المحسوسات، و سواء كان فى المقادير او فى غيرها بالقطعة من الشىء المتكمم التى يقع بها البينونة و الاختلاف بينه و بين متكمم اخر من جنسه. فالبارئ جل اسمه اذ ليس فى ذاته تركيب بوجه من الوجوه، سواء كان عقليا او خارجيا، و لا ايضا موصوف بالتقدير و الكمية. فليس امتيازه عن الاشياء و امتياز الاشياء عنه الا بنفس ذاته المقدسة، و ليس كمثله شىء بوجه من الوجوه.

الفصل الرابع
فى نفى الصفات الزائدة عنه تعالى

و هو قوله: فليست له صفة تنال، و تحقيق ذلك: ان اله العالم و مبدأ الموجودات يجب ان يكون تام الحقيقة كامل الوجود، ليس له شىء من كمالات وجوده قاصراً عنه ذاته حتى يحتاج فى تتميم كماله الى صفة تزيد على اصل ذاته ليصير بتلك الصفة تاماً كاملاً، كالانسان مثلاً، لايكفى وجوده الانسانى ـ فى ان يكون كاملاً كماله الذى من شأنه ان يبلغ اليه ـ الا بوجود امر غير وجود الذات الانسانية، و ذلك الامر كالعلم و القدرة و غيرهما من الفضائل و الخيرات، فاذن ذاته تتم و تكمل بغير ذاته، و خالق كل شىء لا يجوزان يكون كماله بغير ذاته، فليست لذاته صفة غير ذاته.

و اما البرهان على هذا المطلب فهو انه: او وجدت له صفة ايجابية زائدة على ذاته فتلك الصفة لا محالة ممكن الوجود يحتاج الى علة موجدة تعطى وجودها، و تلك العلة اما ذاته تعالى و اما غيره، فلو كانت غيره تعالى فيلزم ان يكون لغيره فيه تأثير، و ان يكون ذلك الغير اكمل وجوداً منه و لو بوجه واحد و ذلك ممتنع، لان ما سواه

معلول له على الاطلاق، و كل جهة كمالية و حيثية وجودية فانما نشأت فى غيره منه تعالى. فكيف يكون لغيره وجه من وجوه الفضيلة و الكمال لم يحصل له من فيض وجوده تعالى و رشح كماله حتى يستفيد هو تعالى منه؟ فيمتنع ان يستفيد المعطى للكمال ما افاده و يأخذ ممن يستفيد منه.

و ايضاً اذا فرضت ذاتاً كمالها بنفسها، و ذاتاً[1] جميع ما للاولى من الكمالات بنفسها فلها[2] مع الضمائم، صريح العقل حاكم بان الاولى اتم و اشرف، لان لها فى نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل اكثر، فهى اكمل. و واجب الوجود لايتصور كمال فوق كماله.

و ايضا كل شىء حكم به العقل انه كمال الموجود ما من حيث هو موجود من غير شرط يخصّص او اعتبار يجسّم و يركب او يغير و يمكن بالامكان العامى فيمكن بالامكان العام على واجب الوجود فيجب له. لانه كمال للموجود من حيث هو موجود و لايوجب تكثراً و لا تغيراً، و ليس فى ذاته جهة تخالف جهة وجوب الوجود يعنى الامكان الخاص، فما جاز له وجب له، و الوجود الواجبى البحت اولى بكل كمال غير مكثر، و هو المعطى لكل خير و كمال، و يمتنع ان يعطى الكمال من هو قاصر عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد، هذا محال.

و اذا كان العلم و القدرة و الحيوة و نحوها هكذا، اى من احول الموجود من حيث هو موجود و كمالاته، فيجب ان يكون له تعالى بذاته، اذ ليست فيه جهة امكانية خاصة[3] كما علمت، فكل ما هو ممكن له بالامكان العام فهو واجب له بذاته. فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فجميع صفاته الايجابية عين ذاته من غير لزوم تكثر.

و اما ما اعتمد عليه كثير من المتأخرين فى الاستدلال على عينية الصفات بقولهم: لو كانت له تعالى صفة زائدة لكان فاعلا لتلك الصفة و قابلا لها، و كل ذات فعلت و قبلت فالفعل بجهة و القبول بجهة اخرى و هما مختلفان، لان الفاعلية مقتضية للوجوب

---

١. اى: فرضت ذاتاً أخرى. ٢. اى: للذات الثانية. ٣. خاصية ـ م ـ ط

و القابلية مقتضية للامكان، فالمقتضى للامكان يغاير جهةً تقتضى الوجوب، والوجوب يبطل القوة التى اقتضاها القابلية، و لا يبطل الشیء لذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان مكثرتان للذات.

و الاول تعالى واحد من كل الجهات. فغير تام ما اعتمدوا عليه، لان القبول قد يراد به الامكان الاستعدادى و القوة الانفعالية و قد يراد به مطلق الموصوفية، كما فى الاتصاف بلوازم الماهيات اوالوجودات، فالذى يقابله الوجوب و الفعلية هو القبول بمعنى الاول دون المعنى الثانى.

فالفاعل و القابل فى لازم الماهية او لازم الوجود شیء واحد بلا لزوم تكثر اصلا. الا ترى ان كثيراً من الحكماء يجعلون صور معلومات الله قائمة بذاته تعالى مع انهم ينزهونه و يقدسونه عن شوب الكثرة؟ و لا يلزم عليهم ان يكون ذاته متكثرة بجهتى القبول و الفعل. لانهم قالوا: ان هذه الصور من لوازم الاول تعالى على الترتيب الصدورى و ليس ان ينفعل عنها او يتأثر عنها.

فقد ظهر ان الذى من القبول يستحيل ان يجتمع مع الوجوب و الفعلية فى البسيط هو القبول الذى بمعنى الانفعال التجردى لا مطلق الاتصاف، اذ براهين لزوم الكثرة انما تجرى فى المعنى الاول دون المعنى الثانى. فالمغالطة انما نشأت من اشتراك لفظ القبول بين المعنيين و المعتمد ماقررناه.

و اعلم ان المراد من نفى الصفة عنه تعالى ليس انه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة و الحيوة و غيرها بالحقيقة بل بمعنى ترتب اثارها، حتى كان اطلاقها عليه تعالى على سبيل التجوز من باب تسمية الشیء باسم ما يترتب عليه اثره، كما توهمه قوم، زعما منهم ان اجتماع هذه المعانى المتكثرة فى ذاته تعالى يوجب التكثر، و ليس كذلك، فان كثرة المعانى على الاطلاق لا ينافى وحدة الوجوب[1]، الا فيما دل عليه برهان و بيان لامجرد صدق المعانى المتغايرة فى المفهوم.

فان كون الشیء عاقلا و معقولا لا يوجب تكثراً، لا فى الذات و لا فى الحيثيات و

---

۱. الوجود ـ م ـ د

الجهات، فان العاقل شیء يحضر له صورة، و المعقول صورة حاضرة لشیء و ليس من شرطه ان يكون ذلک الشیء غيره البتة، و كذا العقل معناه: الصورة، المجردة عن المواد و الاغشية، و ليس من شرطها ان يكون غير عاقلها، و لا ايضا أن يكون غير ما هی صورة له، اعنی الذات المعقولة، فاجتمعت المعانی الثلاثة من غير تكثر فی الذات و لا فی حيثية الذات، فكذلک الحال فی كونه فی ذاته عالما قادراً حياً مريداً واحداً احداً صمداً قيوماً متكلماً بارئاً مبدعاً الی غيرها من الصفات الحقيقية دون السلوب و الاضافات البحتة.

و اما الصفات الحقيقية اللازمة الاضافات: فمباديها عين الذات و اضافاتها خارجة عنها، فقول اميرالمؤمنين عليه‌السلام فی بعض خطبه المنقولة من كتاب النهج‌البلاغة: و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، المراد منه نفی الصفة الموجودة بوجودٍ غير وجود الذات كالسواد فی الاسود و البياض فی الابيض لا كالناطق للانسان.

و لما كان اكثر ما يطلق عليه اسم الصفة هو الذی يكون امراً عارضاً للذات و لايقال للمعانی الذاتية للشیء انها صفات له، فلاجل ذلک وقع نفی الصفة عنه تعالی بهذا المعنی لانه ايضاً ليس يوصف بالعلم و القدرة و نظائرهما من المعانی الكمالية سيما و قد قال سلام الله عليه بعد ذلک: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، فعلم انه اراد بالصفة ما قارن الذات كالعوارض الذوات و هو الموجب للاثنينية علی ما عرفت.

فالعلم فی غيره صفة زائدة و فی الاول تعالی نفسه و كذا القدرة، فهو علم باعتبارٍ عالم باعتبارٍ، و هو قدرة باعتبارٍ قادر باعتبار و كذا حيوة و حی باعتبارين و سمع و سميع و بصر و بصير و حكمة و حكيم و نور و منور، و هذا الاعتبارات العقلية و اضعافها مما لا يوجب تكثراً بوجه من الوجوه فی وجود ذاته و لاتخلّ بوحدانيته الصرفة الخالصة، بل تزيده وحدة كما قال معلم المشائين فی مثل هذا المقام.

و وجه ذلک انه: لو فرض انه لم يكن فی ذاته شیء منها لما كان واحداً حقيقياً، مثلا لو فرض انه علم و ليس بقدرة او انه علم و ليس بعالم لكان فيه جهة غير جهة الوجوب

و الوجود و هی جهة الامکان و العدم فیلزم ترکبه من جهتین و هو محال.

و اعلم ان قوله: فلیست له صفة تنال و کذا قوله: و لا حد تضرب فیه الامثال، لیس من باب التخصیص و الاحتراز بل من قبیل کلام العرب: و لا یری الضب بها ینجحر[1] ای لیس بها ضب فینجحر فیکون المعنی: لیست له صفة فتنال، اذا المقصود نفی الصفة الزائدة مطلقا، اذ هو تعالی واحد من کل جهة منزه عن الکثرة من جمیع الوجوه فیمتنع ان یکون له صفة تزید علی ذاته، و کذلک المقصود من قوله: و لا حد تضرب فیه الامثال، نفی الحد مطلقا فیکون المعنی: لیس له حد فتضرب فیه الامثال.

الفصل الخامس

فی نفی الحد منه تعالی

اعلم ان الحد یراد به احد معنیین: اما القول الشارح لماهیة الشیء المؤلف من المعانی الذاتیة المختصة به اما بحسب الحقیقه او بحسب الاسم، و اما معنی النهایة و الطرف، و کلاهما منفیان عن الاول سبحانه، اما نفی المعنی الاول: فلان حقیقة ذاته غیر مؤلف من معانی و امور ذاتیة، کیف و هو کما علمت بسیط الذات من کل جهة، و اما نفی الحد بالمعنی الثانی: فلان حقیقة ذاته حقیقة الوجود الصرف الذی شدة قوته لاتنتهی الی حد و نهایة بل هو فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی، اما کونه غیر متناه: فلان مقدوراته غیر متناهیة عدة و مدة.

و قد مرّان التناهی و اللاتناهی انما یوصف بهما اولا و بالذات المقادیر و الاعداد، و اذا وصف[2] بهما شیء آخر کان اما باعتبار تعلقه بالکمیات و اما باعتبار ترتبها او ترتب ما یوصف بها علی ذلک الشیء، فالقوی انما توصف بالتناهی و اللاتناهی باعتبار ازمنة الافعال او اعدادها، فاذن الاول تعالی ذا قوة غیر متناهیة فی العدة و المدة، و اما کونه غیر متناه فی الشدة: بان یتصور فوقه ما هو اشد منه فذلک محال.

---

۱. ظب فینحجر ـ م ـ د ـ ط ۲. بها ـ ج ـ د

اما اولا فلمنافاته للاحدية، اذ يكون حينئذ وجوداً و شىء اخر غير الوجود، اذ معنى الوجود غير معنى الحد و النهاية، و لو كان الوجود هو النهاية لكان امراً عدميا و هو محال. و اما ثانياً فلان كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محدودة قاهرة، اذ طبيعة الوجود لايمكن ان تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك.

فثبت ان الحد للوجود من جهة العلة المباينة فكل محدود معلول لا محالة. فخالق الاشياء كلها يجب ان لايكون محدوداً فى شدة الوجود و الا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال. فافهم فانه مطلب شريف جداً.

و اعلم ان الحد بالمعنى الاول معانى كلية و تصورات عقلية، و كل معنى تصورى فمن شأنه الشركة فيه لكثيرين الّالمانع خارج عن نفس المعنى، فكل ما له حد فمن شأنه ان تضرب له الامثال و الله تعالى لامثل له و لا شبه لذاته و لا نهاية ايضاً لقوة قاهريته.

الفصل السادس

فى ان الالفاظ و العبارات قاصرة عن تأدية نعوته تعالى و ان العقول كلها عاجزة عن درك صفاته

قوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات... الى قوله: غوص الفطن. اعلم اولاان نسبة الكلال الى تحبير اللغات اى اللغات المحسنة[1] على اضافة الصفة بلفظ المصدر الى موصوفها كما فى «جرد قطيفة»[2] اسناد مجازى من باب الاستعارة، فان لفظ الكلال و الضعف انما يطلق حقيقة فى الالة الجسمانية اذا تكرر الفعل منها فوهنت و كلت، فوقع اولا تشبيه اللغة بالالة المستعملة فى تحصيل امر مطلوب و وقع تشبيه افادتها لاوصاف الله بتأدية تلك الالة الى حصول ذلك المطلوب، ثم وقع تشبيه قصورها عن تلك الافادة بكلال الالة قبل البلوغ الى الحصول فهى استعارة تمثيلية

---

١. الى تحبير اللغات المحسنة ــ م ــ د   ٢. قطيفة جرد ــ م ــ د

حسنة، و من هذا القبیل اسناد الضلال الی تصاریف الصفات ای الصفات المصروفة و الاضافة کالاضافة، لان لفظ الضلال، انما یستعمل فی الحقیقة فی الذوات دون الصفات و المدائح فوقع تشبیه الصفات بفنون تصاریفها و عدم بلوغها الی الدلالة علی المعنی المطلوب بل الی خلافها بشخص ضل عن طریق مقصوده. و هکذا اسناد الحیرة الی عمیقات مذاهب التفکیر استعارة لطیفة و تشبیه حسن.

اما بیان قصور الالفاظ و اللغات عن الدلالة علی صفاته: فلان صفاته عین ذاته و وجودها وجود ذاته و لیست فی اللغة دلالة علی نحو من انحاء الوجود سیما علی الوجود الغیر المتناهی فی الشدة و التأکد، و انما وضعت الالفاظ بازاء المفهومات و المعانی التی توجد صورها فی الذهن و لیست للوجود صورة ذهنیة مطابقة له، لانه نفس الهویة الخارجیة، فلا یمکن الدلالة علیها الا بالاشارة الحسیة ان کانت من باب المحسوسات او بالاحاطة الحضوریة او المشاهدة العقلیة ان کانت من باب العقلیات.

وبالجملة لیس فی اللغات ما یتوصل بها علی ادراک الذوات الوجودیة و الحقائق الخارجیة سیما الحقیقة الالهیة التی یتشعب منه کل حقیقة و ینشأ منه کل هویة.

و اما بیان قصور العقول عن الاطلاع علی کیفیة وصفه و مدحه سبحانه کما هی: فان وصف الشیء و الثناء علیه انما یتصور اذا کان مطابقا لما هو علیه فی نفس الامر و ذلک غیر ممکن الا بتعقل ذاته و کنهه، لکن لایمکن للعقول تعقل حقیقة الاول سبحانه و ما له من صفات الکمال و نعوت الجلال، لان ذلک التعقل اما بحصول صورة مساویة لذاته تعالی و صفاته الحقیقیة او بحضور ذاته المقدسة و شهود حقیقته، و الاول محال، اذ لا مثل لذاته و کل ما له مثل او صورة مساویة له فهو ذا ماهیة کلیة و هو تعالی لا ماهیة له. و الثانی ایضاً، اذ کل ماسواه من العقول و النفوس و الذوات و الهویات، فوجوده معلول له مقهور تحت جلاله و عظمته کانقهارعین الخفاش فی مشهد النور الشمسی، فلا یمکن للعقول القصورها عن درجة الکمال الواجبی ادراک ذاته علی وجه الاکتناه و الاحاطة، بل کل عقل له مقام معلوم لایتعداه الی فوقه من عقل اخر، و لهذا قال جبرئیل حین تخلفه عن رسول الله صلی الله علیه و آله لیلة

المعراج: لو دنوت انملة لاحترقت.

فانى للعقول البشرية الاطلاع على النعوت الالهية و الصفات الاحدية كما هى عليه من كمالها و غايتها التى لاغاية لها؟ فالمقول و الكلام و ان كان فى غاية الجودة و البلاغة يقف دون ادنى مراتب مدحه. و المادحون و ان صرفوا غاية جهدهم و بذلوا منتهى وسعهم و طاقتهم فى الثناء عليه فهم بمراحل البعد عما هو ثناء عليه بما هو اهله و مستحقه و لهذا قال سيد المادحين و اشرف المثنين: لااحصى ثناء عليک انت كما اثنيت على ذاتک.[1]

فقوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات، المحبرة المحسنة. من قبيل «جرد قطيفة» اشارة الى قصور الالفاظ عن وصفه تعالى.

و قوله: و ضل هناک تصاريف الصفات، اى الصفات المشتقة بصروف اشتقاقها و انحاء تغيراتها اشارة الى دلالتها على غير ما عليه وصفه تعالى و انحرافها عن سبيل الاشعار بما يليق به من النعت.

و قوله: و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير. اشارة الى قصور افكار المتعمقين فى الفكر الخائضين فى سبيل الافكار و مذاهب الانظار عن الوصول الى ادراک عالم ملكوته و عالم غيبه، بل كان حاصل تعمقهم الحيرة و التدهش فيه.

قوله: وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير. تنبيه على ان مجامع تفاسير المفسرين لمعانى اسمائه و صفاته او لكتابه و كلماته منقطعة منبتة[2] من غير استفادة الرسوخ فى العلم من جهتها.

و قوله: و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب. اشارة الى ان فيما بين غيب الغيوب من مكنون ذاته و هويته و بين العقول البشرية حجباً كثيرة حائلة كلها من الغيوب. الا ان بعضها اشد غيوبة و اكثر خفاءً من البعض كما ورد عن النبى صلى الله عليه و اله: ان لله سبعين حجاباً من نور و ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرک بصره.

و قد مر فيما سبق ان منشأ الغيبة و الخفاء فى الانوار الملكوتية و الاسرار الجبروتية

---

١. نفسک ـ م ٢. بت بتا انبت: انقطع.

شدة الظهور و النورية منها و قصور المدارک و العقول منا، فکلما کان منها اقوی نوراً و اشد ظهوراً کان اکثر غیبة و اشد استاراً. و کلما کان منا اکثر تعلقا بالجسمانیات و اشد اشتغالا و استیناساً بعالم الظلمات فهو اکثر بعاداً و اوفر احتجاباً عنها.

و قوله: تاهت فی ادنی ادانیها طامحات العقول فی لطیفات الامور، معناه: ان العقول التی تطمح ابصار بصائرها فی الامور اللطیفة الفکرية اذا بلغت الی ادنی ادانی الانوار الغیبیة و انزل منازلها، فانها تتیه و تضطرب ذاتها فیه کما تضطرب عیون الخفافیش فی ادنی ادانی الاشعة الشمسیة لضعف نور الاحداق و قوة الاشراق، و لما بیّن علیه السلام قصور الالفاظ عن اداء نعته و حمده و قصور العقول عن فهم وصفه و ثنائه فجعل نفس هذا القصور و العلم بتعالیه عن بلوغ اعالی العقول الیه و تعاظمه عن درک غواص الفطن فیما لدیه بمنزلة المدح له و الثناء.

و هذا کما ورد ان مثل هذا الخاطر خطر لداود و کذلک لموسی علیهما السلام فی باب الشکر فقال: یا رب کیف اشکرک و انا لا استطیع ان اشکرک الا بنعمة اخری و شکری لک نعمة اخری، فاوحی الله تعالی الیه: اذا عرفت هذا فقد شکرتنی، و لذلک وصفه علیه السلام بقوله: فتبارک الذی لایبلغه بعد الهمم، ای الهمم البعیدة و القصود العالیة، و لا یناله غوص الفطن، ای الفطن الفائصة، و اکثر هذه الاضافات علی هذا الوجه و اسناد الغوص الی الفطن علی سبیل الاستعارة، اذ الحقیقة اسناده الی الحیوان بالنسبة الی الماء و هو مستلزم لتشبیه العلوم العقلیة بالماء.

و وجه الاستعارة ههنا: ان صفات الجلال و نعوت الکمال فی عدم تناهیها و الوصول الی حقائقها و اغوارها تشبه البحر الخضم الذی لایصل السابح له الی الساحل و لاینتهی الغائض فیه الی قرار، و کان السابح لذلک البحر و الغائص فی تیاره هی الفطن الثاقبة لاجرم کانت الفطنة شبیهة بالغائص فی البحر، فاسند الغوص الیها، و فی معناه الغوص فی الفکر، و یقرب منه اسناد الادراک الی بعد الهمم اذ کان الادراک حقیقة یستعمل فی لحوق جسم لجسم اخر.

ثم وجه الحسن فی اضافة بعد الهمم و غوص الفطن، و قد مر انه من باب اضافة الصفة بلفظ المصدر الی الموصوف دون ان یقال کما هو الاصل الهمم البعیدة و

الفطن الغائصة. ان المقصود لما كان هو المبالغة فى عدم اصابة وصفه تعالى بالفطنة من حيث هى ذات غوص و بالهمة من حيث هى بعيدة كانت تلك الحيثية مقصودة بالقصد الاول. و البلاغة تقتضى تقديم الاهم و المقصود الاول على ما ليس كذلك كما هو المقرر عند اهل البيان و تشهد له الاذواق السليمة.

و بالجملة فالمعنى: لايدركه همة و ان بعدت و لا يناله فطنة و ان ذكت و اشتدت فى ذكائه. فكل سابح فى بحار جلاله غريق وكل مدّع للوصول فبانوار كبريائه حريق. سبحانه و تعالى عما يصفون الظالمون علواكبيرا.

الفصل السابع

فى انه تعالى مرتفع الذات عن الازمنة و الاوقات و الاجال و الامداد

قوله عليه السلام: ليس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود. وصف الوقت بكونه معدوداً كقوله تعالى: فى ايام معدودات[١]. و قوله تعالى: و ما نؤخره الا لاجل معدود[٢]. و هو كون المعلوم داخلا فى العدّ و الاحصاء. و ذلك ان العدد لايتعلق بالوقت من حيث هو واحد متصل. فانه من تلك الحيثية ليس معدوداً بالوقت بل مبدأً للعدد. و انما يتعلق به من حيث يعرضه الكثرة بانقسامه بسبب الوهم او بحسب اختلاف العوارض الحادثة الى الاوقات الكثيرة كالاعوام والشهور و الايام. و مراده عليه السلام فى هذين الحكمين نفى نسبة ذاته و مايلزمها من صفاته الى الكون فى الزمان. و ان يكون ذات اجل ينتهى اليه فينقطع وجود ذاته بانقطاعه. و فى توصيف الوقت بالعدّ اشعار بقبوله للكثرة المنافية لاحدية ذاته وكذا فى توصيف الاجل بالمدّ تنبيه على لزومه للتقدر و التجسم المنافى لتجرده عن الجسمية.

و اما البرهان على تنزهه تعالى عن الزمان فمن وجهين: احدهما: انه من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم. فلما كان البارئ سبحانه منزها عن الجسمية استحال ان كان فى زمان. و ثانيهما: انه تعالى موجد الزمان فان اوجده فهو فى الزمان

---

١. البقرة/ ٢٠٣ ٢. هود/ ١٠۴

لزم كون الزمان متقدماً على نفسه و هو محال. و ان اوجده بدون ان يكون فيه، كان غنيا في الفعل و الايجاد للزمان عن الزمان. و قد علمت ان الايجاد بعد الوجود و الفعل متقوم بالذات. فالغنى في الايجاد عن الشيء غنى لامحالة عنه في الوجود والذات، فكان البارئ غنيا في وجوده و ذاته عن الزمان و هو المطلوب. فاذن صدق هذين التنزيهين معلوم في حقه تعالى.

اعلم ان الزمان مع كونه من الموجودات الدنية النازلة في اقصى منازل البعد عن ملكوته تعالى ـ لكونه مقدار الحركة و عدد التغيرات و الاستحالات ـ و لكنه من الايات العظيمة الدالة على وجوده سبحانه و برائته عن الزمان و المكان و تقدسه عن التغير و الحدثان. اما كونه مقدار الحركة: فلان كل حادث بعد ما لم يكن فلعدمه على وجوده تقدما و قبلية لايجامع بحسبه المتقدم مع المتأخر و القبل مع البعد. و ليس هذا التقدم و التأخر كسائر التقدمات و التأخرات التي لا امتناع في اجتماع المتقدم و المتأخر بها في الوجود، بل بعضها مما يجب به كونهما[1] معاً في الوجود، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح بالعلية، و بعضها لا يأبى المتقدم عن الاجتماع مع التأخر، كتقدم الواحد على العشرة تقدما بالطبع، و كذلك المتقدم بالشرف، كتقدم المعلم على المتعلم و الرئيس على المرؤوس، و التقدم بالرتبة كتقدم الصفوف بعضها على بعض و تقدم الاجناس المترتبة في العموم و الخصوص بعضها الى بعض من جهة القرب الى مبدأ محدود، كالمحراب و الجنس العالي او الباب و الشخص اذا عكس الترتيب. و بالجملة فسائر القبليات و البعديات يجوز بحسبها اجتماع القبل و البعد في الوجود، الا قبلية عدم الحادث على وجوده.

فنقول: هذه القبلية و البعدية لابد لهما من موصوف، والموصوف بهما ليس نفس العدم، اذ عدمه قد يكون بعد، ولا امكانه و لا قدرة الفاعل و لا ذاته و لا جوهر او عرض ثابت، لان جميع هذه الامور قد يكون قبل الحادث و معه و بعده و لا كذلك هذه القبلية. فاذن هناك شيء اخر يتجدد شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال، لان قبليته

---

١. اي: تقدم العلة الثانية على المعلول.

تكون قبل قبلية اخرى و بينهما ايضا قبليات و بعديات، اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون انقطاعها مع حدوث هذا الحادث، و يكون بين ابتدائها و حدوث الحادثات قبليات و بعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة المتصلة و الحركة.

فهذا الامر كمية متصلة غير قارة هي مقدار الحركة و هو المعنّى بالزمان، اما كونه كمية: فلقبوله الزيادة و النقصان و الانقسام لذاته، و اما اتصاله: فللانطباق على المسافة، و اما عدم قراره: فلعدم اجتماع اجزائه في الوجود، و اما انه غير الحركة: فلان الحركات المختلفة سرعة و بطوءً قد يكون لها مقدار واحد من الزمان، و اما كونه مقدار الحركة: لانه مقدار و ليس مقداراً لجوهر و الا لوجد المتقدر بدون مقداره، لان الجوهر موجود في كل ان من انات زمانه و الزمان ليس بموجود في ان فضلا عن كل ان، و ليس ايضا مقدار الهيئة قارة بمثل ما ذكرنا، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة لاغير.

ثم لابد ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة غير منقطعة و لاحادثة، و الا لكان وجودها بعد عدمها الغير المجامع لوجودها، فيكون قبلية العدم زمانية فيكون قبل كل زمان زماناً و قبل كل حركة حركة من غير انفصال لا في البداية و لا في النهاية و لا في الاوساط، و الحركة الغير المنقطعة لايكون الادورية و حاملها لايكون الا مادة فلكية مستديرة فيحتاج الى فاعل غير متناه في الفعل و التأثير مقدس الذات عن مقارنة المواد و الحركات و الازمنة و الاوقات، و هو الاول تعالى اما بذاته او بتوسط ملائكة المقربين، و الى قابل غير متناه في القبول و الانفعال في كل حين، و تجدده اصل كل تجدد و حدوث و انصرام.

فالعالم الجسماني من السماء الى الارض يتجدد و يتبدل في كل ان و له خلق جديد في كل حين كما اتفقت عليه اراء اهل الحق و اصحاب الكشف و الشهود. و نحن قد اقمنا البراهين القاطعة على هذا المطلب و اوردنا في كتبنا مفصلة ليس المقام يسع ايرادها و الانموزج من ذلك، انه:

لو لمْ يكن من الجواهر الجسمانية جوهر صوري نحو وجوده التجدد و الانصرام لم

يوجد حادث فى العالم و لا زمان و لا حركة، لان ارتباط المتغير بالثابت لايتحقق الا بتوسط امر يكون التغير نحو وجوده بالذات، و الا لكان السؤال لازماً فى سبب تغيره و حدوثه بعدما لم يكن، و ذلك الشيء ليس نفس الحركة كما ظن، لان معناها معنى مصدرى عقلى يعبر عنه بتجدد شيء بعد شيء و خروج شيء من القوة الى الفعل، فالمتجدد و الخارج من القوة الى الفعل على التدريج ليس نفس الحركة، بل المقولة التى توجد فى الخارج على التدريج، و الحركة عبارة عن حالها و تدرجها و تجددها فى الوجود، فالامر التدريجى الذات هو احدى المقولات.

و عند الفلاسفة انها منحصرة فى الاربع العرضية: الاين و الوضع و الكم و الكيف، كما هو المشهور و لايجوزون الحركة فى مقولة الجوهر الا بالعرض و ليس لهم برهان على ذلك. و ما ذكره رئيسهم فى الشفاء و غيره من كتبه غير تام بل مقدوح.

بل الحق ان اول متجدد بنفسه الذى يصح منه حدوث الحادثات و تغير المتغيرات جوهر جسمانى ليس المادة الاولى نفسها، لان شأنها قبول الحادث و استعداده، ولا العقل و لاالنفس من حيث ذاتها اذ لاتغير فى شيء منهما، بل الصورة النوعية المتعلقة بالمادة التى يقال لها الطبيعة السارية فى المادة التى لا يخلو عنها جسم من الاجسام و هى المبدأ القريب لسائر الحركات و السكونات لما هى فيه بالذات.

و ذلك لان الاعراض كلها وجودها تابع لوجود ما هى فيه، فحركتها و تجدد وجودها ايضاً كذلك. فلو فرض ان جواهر العالم كلها ثابتة فى ذاتها و وجودها قبل وجود الاعراض لامحالة، فمن اين يتحقق تجدد و حركة و حدوث حالة فى العالم بعد ماكانت الجواهر ثابتة و الاعراض قائمة بها تابعة لها.

و هذا كلام وقع فى البين تبينها[1] على حدوث العالم الجسمانى مع دوام تبدله و عدم انقطاع مدته. فنرجع الى ماكنا فيه توضيحاً و تأكيداً و هو: ان الزمان لعدم انقطاعه فى الطرفين و اتصاله الوحدانى لابدان يكون قابله جسماً واحداً دائم التغير غير منقطع الذات ذا قوة امكانية غير متناهية، و ليس الا الجسم المستدير الابداعى

---

۱. تنبيهاً ـ م ـ د

الفلكى و فاعله موجوداً قديماً غير جسم و لا جسمانى ذا قوة غير متناهية فى التأثير بلا تغير فى ذاته و ما يلزم ذاته.

اما كون قابل الحركة و الزمان جسماً: لان قابلها لا يمكن ان يكون مجرداً عن المادة بل مادة او مادياً، لان كل جزء من اجزائهما حادث بعد ما لم يكن، و كل حادث بعد العدم كان قبل وجوده ممكن الوجود بالقوة، و حامل القوة و الامكان ليس الا مادة مجسمة. اذالمفارقات لايتغير و لايتبدل.

و اما كونه واحداً غير منقطع الوجود: لان تعدده و انقطاعه ينافى اتصال الزمان و الحركة، فلا يفرض ى الزمان حدّان الا و بينهما حدود وهمية غير متناهية بالقوة، فلو كان حامل الزمان جسماً متعدداً يلزم الانفصال بين اجزائه او تتالى الانين و كلاهما محال.

و اما كونه ذاقوة غير متناهية فى الانفعال: فلعدم انقطاع الزمان و ما يتقدر به.

و اما انه ليس الا المستدير الحركة: لان سائر الحركات لايحتمل الدوام كما بيّن فى الكتب.

و اما كونه فلكيا: فلان العناصر و هى التى فيها الكيفيات المتضادة و الطبائع المنافرة، لا يحتمل الدوام الشخصى و لايكفى الدوام النوعى بتبدل الافراد و الاضداد كما علمت.

و اما كون فاعله غير قابله: فهو مبرهن عليه فى القبول الانفعالى كما مرو ههنا كذلك.

و اما كونه قديماً ثابتاً: اذ لو كان متغيراً فيكون قابلا للتغير، ففاعل تغيره غير ذاته، ثم الكلام عائد فى ذلك الفاعل ايضاً، و لبطلان هذا التسلسل ينتهى الى فاعل ثابت الذات و الصفات.

و اما كونه ذا قوة غير متناهية فى التأثير: فهو ظاهر، لان الاثر كذلك.

و اما كونه غير جسم و لا جسمانى: فلان كل جسم و جسمانى متناهى الفعل و التأثير، و ايضاً: فان الاجسام كلها قابلة للحركة و السكون و ان لم تتحرك بالفعل. و قد علمت ان القابل لايكون فاعلا. و لا شك ان جميع جهات الفاعلية يرجع الى مبدأ

المبادى و مسبب الاسباب من غير سبب.

فهذا هو البرهان القطعى على تحقيق قوله عليه‌السلام: ليس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود.

فظهر ان وجود الزمان اية عظيمة دالة على انه تعالى مرتفع الذات و الصفات عن الازمنة و الاوقات و عن الحركة و التغيرات و تجدد الارادات و انه مقدس فى ذاته و صفاته و فعله عن الاجسام و الجسمانيات. فتعالى عما يقوله الظالمون من المشبهة و المعطلة علواً كبيراً كما قال عليه‌السلام: سبحان الذى ليس له اول مبتدأ و لا غاية منتهى و لا اخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه و الواصفون لايبلغون نعته.

و الاول اشارة الى قوله تعالى: ليس كمثله شىء.[1] و الثانى الى قوله تعالى: سبحان ربك رب العزة عما يصفون.[2]

الفصل الثامن

فى انه تعالى جعل لكل شىء حداً خاصاً من الوجود به يحصل الامتياز بينه و بين الاشياء

و هذا علم شريف غامض غفل عند اكثر اهل النظر و اصحاب الفكر، لانه موقوف على معرفة امور كثيرة غامضة:

منها: ان الموجود من كل شىء بالحقيقة هو وجوده الخاص به دون الماهية الا بالتبع.

و منها: ان المجعول و الصادر عن الجاعل هو انحاء الوجودات دون المسمى بالماهيات.

و منهما: ان موجودية الاشياء و اتصافها بالوجود ليست بقيام الوجود بها و عروضه لها، بل باتحادها به و صدقه عليها، و ليس الوجود كما توهم و اشتهر عرضاً قائما بالماهية، بل وجود كل شىء نفسه، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض و هو

---

۱. الشورى/ ۱۱ ۲. الصافات/ ۱۸۰

فى حد نفسه ليس بجوهر و لاعرض، اعنى ليس بماهية شىء منهما.

و منها: ان حقيقة الوجود واحدة ليست بجنس، لافرادها التى هى انحاء الوجودات، و لا نوع و لاعرض عام لها و لا اشتراكها بين الافراد اشتراك امر كلى، و انما العام و الكلى هو الوجود بمعنى المصدرى الاعتبارى الذى من اوائل التصورات و ثوانى المعقولات.

و منها: ان الامتياز بين الوجودات ليس الا بالشدة و الضعف و الكمال و النقص او بضمائم لاحقة من خارج، كما فى الافراد التى تحت ماهية نوعية.

اذا تقررت هذه المقدمات و صحت فنقول: لكل موجود مرتبة و حدّ من الوجود بحسب الشدة و الضعف ما سوى المبدأ الاول تعالى فانه غير متناه فى الشدة لا حد له كما عرفت، و الالكان مركباً من وجود و شىء يقتضى الحد، اذا الوجود بذاته و حقيقته لا يقتضى حداً، و الّالم يوجد على غير ذلك الحد، و لا يقتضى ايضاً لاحد و لانهاية بمثل ما ذكرناه من استيجاب ان لايوجد غيره و ليس كذلك، هذا خلف.

فعلم من هذا الذى ذكرنا حكمان: احدهما ان كلما كان الوجود محدوداً فله حاد خارج غير نفسه قاهر على نفسه. و ثانيهما ان كل وجود غيرمتناه فى الشدة، فعدم تناهيه ليس بسبب و مقتضى سواء كان نفسه اوكان حقيقة الوجود من حيث هى هى او علة خارجة. اما الاول فظاهر، اذالشىء لايكون مقتضياً لنفسه. و اما الثانى فلما مر من لزوم الاطراد على تقديره. و اما الثالث فلان من ضرورات كون الشىء معلولا ان يكون انقص منه و لا يساويه، كيف و لو تساويا لم يكن احدهما اولى بالعلية و الاخر اولى بالمعلولية، اذا لاتميز فيهما سيما اذا كان وجودين، فان امتياز بين الوجودات المجردة عن المواد و الاجسام ليس الا بالاشد و الا ضعف لاغير.

فاذن قد تحقق و تبين ان لولا العلية و الايجاد لم يتميز و لم يتفاوت الموجودات بعضها عن بعض و لم يتحقق اختلاف الاحوال و الهيئات و لم يقع الفرق بين الواجب سبحانه و غيره، و هذا ما رامه بقوله: و حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، فان نفى الشبه بينها و بينه انما هو بكونه غير محدود الوجود و لا المتناهى فى الشدة و كونها محدودة الوجود متناهية فيها و لم يتحقق تحددها و تناهيها

الابسبب خلقه و ایجاده تعالی ایاها.

ذلک لضرورة کون الخالق اقوی من المخلوق و المفیض اکمل من المستفیض، فاذا کان الخالق المفیض غیرمتناه فی قوة الوجود، فالمخلوق المستفیض یجب ان یکون متناهیا. ثم المخلوق بغیر واسطة اقوی و اکمل فی الوجود من المخلوق الذی وجد بواسطة بمثل ما ذکرنا، و هکذا المخلوق بواسطة واحدة اقوی من المخلوق بواسطتین، و علی هذا یتنازل مراتب النقص والدنائة بتضاعف مراتب المعلولية والمخلوقية الی ان ینتهی الی مخلوق لاانقص و لااخس منه الا العدم المحض، کالهیولی الاولی التی وجودها لیس الا مبدأ قبول کل ما اقتضاه الفاعل و لیس لها اثر الا الانفعال عن الشیء لا التأثیر فی شیء، لکنها من خاصیته القوة و القبول صارت وسیلة لرجوع الموجودات من حدود النقائص الی حدود الکمالات و من الهبوط الی ارض الخسته الی الصعود الی شرف المعارج العالیات، فهو تعالی عند خلقة الاشیاء نظمها فی سلک سلسلة الوجود و جعل لکل منها حده المحدود.

و بذلک یستبان ان لیس له حد و الالکان مخلوقاً لا خالقا، و ان لیس له شبه و الا لم یکن مخلوقا له، فصار خلق الاشیاء محدودة ابانة عن مشابهته ایاها. فسبحانک من خالق لو لم یکن جودک علی هذا المنوال من النظام ما کان لایقاً بک یاذالجلال والاکرام.

الفصل التاسع

انه سبحانه اقرب الاشیاء من کل قریب و لکن لابحلول فیها و ابعد منها من کل بعید ولکن لابمباینة عنها

قوله: فلم یحلل فیها فیقال هو فیها کائن و لم ینأ عنها فیقال هو عنها بائن، یعنی لما ثبت انه تعالی جعل لکل شیء حداً محدوداً و لیس له حد و نهایة، فلیس بحالّ فی موضع و الالکان وجوده فیه و اختصاصه به کاختصاص الحال بالمحل و المتمکن بالمکان و ذلک ممتنع فی حقه، لانه خالق کل محل و مکان و یلزم افتقاره الی مایفتقر الیه و هو محال، و لیس ایضاً ینأ عن الاشیاء ای یبعد عنها و الالکان مباینا منها مسلوباً

عنها و ذلک ایضاً ممتنع. لان قوام الاشیاء بوجوده و ما یتقوم به وجود الشیء لا یبعد عنه.

و اعلم ان من خاصیة النور الظهور و القرب و من خاصیة الظلمة الخفاء و البعد، فکل ما هو اشد نوریة اقوی ظهوراً و قرباً. الاتری اذا حددت النظر الی الشمس تراها کأنها اقرب الیک من غیرها من المرئیات بل کأنها داخل فی عینیک؟ و اذا کان فی سطح ما سواد و بیاض تری البیاض اقرب الیک لمناسبته و مشابهته للظاهر، و السواد ابعد لمقابل ما قلنا من مناسبته للظلمة و مشابهته للخفاء، و لکون البیاض مشاکلاً للنور المستلزم للظهور، و السواد مشاکلاً للظلمة المستلزمة للخفاء یلوح علی البیاض سائر الالوان، کما تری فی النور سائر الالوان و لایظهر فی السواد لون اصلا، کما لاتری فی الظلمة لون. کذلک ففی الانوار المحضة العقلیة المنزهة عن المکان و المسافة، کلما کان اعلی فی مراتب العلل فهو ادنی الی المعلول الادون لشدة الظهور.

فالحق الاول تعالی نور الانوار، و ان کان ابعد الاشیاء و ارفعها من جهة علو رتبته[1] و کثرة المراتب و الدرجات بینه و بین ادون الخلق، فهو اقرب الاشیاء الیه و ادناها و ذلک من جهة شدة ظهوره و قوة نوره، و اعتبر ذلک فی الوسائط النوریة ایضاً لما ذکرنا من کون الابعد فی الدرجة اقرب فی الظهور. فاذن لاابعد و ارفع من واجب الوجود فلا اقرب و اجلی منه. فسبحان الابعد الاقرب و الاعلی الادنی و الاخفی الاجلی، فهو اولی بالتأثیر و الایجاد فی ذات کل مخلوق و کمالها، لان الوسائط و ان کان لها تأثیر فی الاعداد فمنه یستفاد و هو واهب ذوات الموجودات و معطی کمالاتها.

الفصل العاشر
فی کونه غیر خال عن الاشیاء و لا فاقداً ایاها

۱ و هذا ایضاً علم غامض شریف و درک غایر لطیف و مقصد عال و مطلب غال و الیه اشار بقوله علیه‌السلام: و لم یخل منها، ای من الاشیاء کلها و اشار الی دلیله بقوله:

---

۱. رتبه ـ ط ـ م

فيقال له اين.

بيان ذلك: ان منشأ خلو الشيء عن شيء واحد من امرين: احدهما كونه امراً جسمانياً مختصاً بزمان او مكان اذ لايمكن اجتماع امرين جسمانيين فى اين واحد فى زمان واحد، فاذا كان لكل منهما اين اخر فلاجرم يخلو كل منهما عن صاحبه و يغيب صاحبه عنه. و ثانيهما كونه و ان لم يك جسمانياً بل منزهاً عنه لكن ليس بينه و بين الاخر نسبة معنوية و ارتباط عقلى، فليس بعلة له و لا معلولاً و لا معلولى علة واحدة قريبة.

و بالجملة لا علاقة معنوية بينهما لكن الاحتمال الاول مستحيل فى حقه تعالى لانه السبب الفاعلى لكل شيء المقتضى له بذاته، فلو خلا ذاته عن حضور شيء فكان ذلك لاجل كونه جسماً او جسمانياً مختصاً باين، فيلزم صحة ان يقال ان له ايناً و ذلك معلوم الاستحالة و البطلان، و بطلان الثانى يوجب بطلان المقدم، فبطل القول بخلو ذاته عن الاشياء و انه باطل مستحيل.

توحيد عرشى

اعلم انّ ذاته تعالى حقيقة الوجود بلاحدّ و حقيقة الوجود لا يشوبه عدم، فلابدّ ان يكون بها وجود كلّ الاشياء و ان يكون هو وجود الاشياء كلّها، اذ لو كانت تلك الذّات وجود الشيء بعينه او لاشياء باعيانها و لم تكن وجوداً لشيء اخر او لاشياء اخرى لم تكن حقيقة الوجود، و قد فرضناها حقيقة الوجود، اذ حقيقة الشيء و صرفه لا يتعدد كالانسان مثلا، فانّه لايمكن ابن يتعدد من حيث هو انسان و ليس التّعدد فى زيد و عمر و الّا بامر خارج عن حقيقة الانسانية، فحقيقة الوجود لا يتعدد الا بشيء خارج و لكن الخارج ليس الّاالعدم، اذالمعانى و الماهيات تابعة للوجود و العدم ليس بشئى ثابت.

فثبت ان لا تعدد فى الوجود الّامن جهة الاعدام و النقائص، فاذن لمّا كان واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف الذّى لا اتم منه فلا خارج عنه الا النقائص العدمية و الاعدام، فهو كلّ الذّوات[1] و لايشذّ عنه شيء من الموجودات من حيث كونه

---

۱. اى: فى وحدته و تمام الاشياء و كمالها فى مرتبة ذاته. (نورى)

موجوداً بل من حيث كونه ناقصا او معدوما.

الفصل الحادي عشر

فی كون علمه سبحانه الّذی هو ذاته محيط بالموجودات كلّها على احكم صنع و اشرف نظام

و هو قوله(ع): لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه.[۱] اعلم انه لما نفى كونه خاليا عن الاشياء استدرک ذلک باثبات مقابله و هو احاطة علمه الّذی هو عين ذاته بها.

قال بعض العرفاء فی كتابه المسمّی بزبدة الاصول[۲]: ان الموجودات مستفادة من ذاته[۳] و علمه محيط بكل شیء كما قال: احاط بكل شیء علما[۴]، و الحقّ انّه الكثير و الكلّ و ان ما عداه هو الواحد والجزء، لا بل كل ماعداه فليس بواحد و لا جزء ايضا الا من الوجه الذی يلی كلّيته و كثرته. و خذ لهذا الكلام الغامض فی نفسه مثالا على قدر عماک.

و اعلم انّ الشمس و ان كانت واحدة و الشعاعات الفائضة عنها كثيرة فالحق ان يقال: ان الشمس هی الكثيرة و الشعاعات هی الواحدة، و اذا كان العلم المستفاد من وجود المعلوم يسمّی علماً و هو علم الخلق فكيف لايسمّی الصفة الالهية التی هی ينبوع الوجودات[۵] كلّها علما؟ لا بل الحق ان لا يطلق اسم العلم الّا عليه[۶] تعالى فان اطلق على غيره[۷] فبالمجاز المحض و التّوسع البعيد و الاشتراک الصرف عند العارف.[۸] انتهی كلامه.

اقول: قد ادرک هذا العارف بنور البصيرة انه سبحانه كلّ الوجود و كلّه الوجود، فحاول التعبير عما ادركه للطّالبين و السالكين فاطلق بانه الكثير و الكلّ، لعوز العبارة و قصور اللفظ عن بيان هذا المعنی، اذ ليس مراده بالكثير ما يفهمه الجمهور و هو المؤلّف من

---

۱. يعنی: معنی كونه سبحانه غير خال عن الاشياء هو احاطة علمه و اتقان صنعه تعالى. (نوری)

۲. هذا الكتاب هو زبدة الحقائق لعبد الله بن محمد الميانجی الهمدانی المعروف بعين القضاة.

۳. من علمه «الزبدة». ۴. الطلاق/ ۱۲ ۵. الموجودات «الزبدة».

۶. عليها «الزبدة». ۷. غيرها «الزبدة». ۸. من حيث الحقيقة عند العارف «الزبدة»

الاحاد، لانه سبحانه منزّه عن التأليف و التركيب و هو فى غاية البساطة و الاحدية، لكنّه اراد به انّه سبحانه مع غاية احديته لم يخرج منه شىء من الاشياء. فهو كلّ الاشياء بمعنى انّ ذاته اصل كلّ موجود و كماله و انّما مباينة الاشياء عنه تعالى لاجل أعدامها و نقائصها. فكل ما يوجد فى غيره ففيه على وجه اشرف و اعلى، و كثرة الاشياء و اختلافاتها النوعية و العددية انما هى لاجل النقائص والقصورات، فلو فرض انّ الاشياء بلغت الى كمالاتها و غاياتها، صارت كلّها واحدة محضة، و للحق الاوّل كمال كلّ شئى و غايته، فهو بهذا المعنى كلّ الاشياء، و على هذا القياس نسبته الجزئيّة الى الاشياء كمابيّناه، لانّها بالفعل او بالقوة اجزاء له تعالى متمايزة بعضها عن بعض. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و قوله: انّ ما عداه هو الواحد والجزء[1]، اراد بهذه الوحدة التى هى مبدأ العدد و لا شک انّها منفية عنه تعالى اذ لاثانى له فى الحقيقة و لا مثل له. لكن وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه لانها عين وجوده.

و امّا قوله: بل كلّ ما عداه ليس بواحد و لاجزء ايضا الّا من الوجه الّذى يلى كليته، فهو كلام صادق، لان وحدة كل شىء نفس وجوده الخاص به. والوجود لايكون فى شىء الّا من وجهه الّذى عنده تعالى.

و لنرجع الى ما كنا فيه و هو كونه تعالى احاط بكل شىء علما لانه احاط بكل شىء وجوداً، و قد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء لكونه حقيقة العلم لايجوزان يعزب عنه شىء، فلو كان بشىء دون شىء لم يكن حقيقة العلم الصرف البسيط بل مشوبا مركباً من علم و جهل كعلم ما سواه من العلماء، فان علمنا ليس علماً محضا لنقصانه و قصوره عن درجة التمام و الكمال، فلو فرض انّ علمنا صار تماماً لا نقص فيه لكان علماً بسيطا لاكثرة فيه و مع وحدته علما بكلّ شىء لا يشذّ عنه شىء من الاشياء، فكذا علم الاوّل سبحانه يجب ان يكون واحداً بسيطا لاكثرة فيه و مع وحدته و بساطته علما بكل شئى لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض و لا فى السّماء.

---

۱. اى: قول هذا العارف.

و هذه المسألة بعينها كمسألة الوجود و وزان كلّ منهما وزان الاخر و لم ار فى وجه الارض من له اطلاع على احديهما و لا صادفت ايضا فى كتب واحد من الحكماء و الفضلاء كلا ما يدل على تحقيق الحال و كنه المقال فيهما.

و بالجملة فليست كيفية احاطة علمه تعالى بالاشياء على قاعدة المشائين من كونها بارتسام صور الاشياء فى ذاته و لا قاعدة الاشراقيين بانها بحضور ذوات الموجودات العقليّة و الحسية عنده تعالى و لا بقاعدة ثبوت المعدومات فى الازل كما زعمه المعتزلة و لا بثبوتها فى علمه تعالى كما يراه بعض المتصوفة و لا يكون الاسماء الالهيّة منشأ علمه و لا ما قيل انّ علمه تعالى بذاته عين ذاته و علمه بسائر الاشياء عبارة عن وجود العقل الاوّل مع الصّور القائمة بها، و ذلك لان كلاًّ من هذه القواعد و المذاهب مشتمل على مفاسد كثيرة بعضها مشتركة بين الجميع و بعضها مختص بواحد واحد منها يطول الكلام بذكر تفاصيلها.

و من المفاسد المشتركة انّ هذه الامور كلّها حادثة بالحدوث الذاتى و حقيقة علمه تعالى قديمة ذاتيّة لانّها عينه تعالى فكيف يمكن ان تكون هى هو بعينه؟

فان قلت: علمه تعالى بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته فكيف يكون علمه بها قديماً؟

قلنا: حقيقة علمه تعالى بكل شىء واحدة و هى عين ذاته، كالقدرة و الارادة و غيرها، و واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و المغايرة بين افراد علمه اعتبارية، لان اختلافها بحسب المتعلّقات و المعلومات، فالعلم واحد و المعلومات متعدّدة فهى لاتقدح فى وحدة حقيقته، و الحقّ سبحانه يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر اخر.

و الحقّ انّ كلّ من رجع الى وجدانه و انصف يعلم من نفسه انّ الّذى ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقائقها و صورها الخارجية و الذّهنية كلّها قبل ايجادها من نفسه، و لا يستفيد بسبب شىء علماً لم يكن له فى حدّ نفسه.

فاذن وجب ان يكون علمه امراً واحداً هو عين ذاته و مع وحدته علماً بكلّ شىء،

و كثرة المعلومات لاتنقدح[1] فى وحدة علمه تعالى، اذ ليست وحدته من باب الاعداد، بل وحدته هى كوحدة حقيقة الوجود بل عينها، بشرط التجرد عن الغواشى المادية، و لا يلزم من كثرة المعلومات كثرة فى الذات الاحديّة، اذ كثرتها ليست بانها امور تحلّ فى ذاته تعالى ليصير ذاته محلاّ لاشياء كثيرة، و يلزم ان لايكون علمه سابقا عليها و لا بانّها مباينة لذاته كما علمت فساده، و لا بانّها اجزاء ذاته ليلزم التركيب فى ذاته تعالى و كون ذاته متحصل القوام بالمعلومات الّتى منها الممكنات، و ذلک امحل المحالات.

بل بنحو اخر لا يعلمه الا الراسخون فى العلم و هو: انّ المعلومات كلّها موجودة بوجود واحد الهى و كون واحد اجمالى عقلى على وجه اعلى و اشرف من سائر الاكوان العقلية و النفسانية و الطبيعية و المادية.

الفصل الثانى عشر
فى انّ وجود العالم على احسن ما يمكن من الاحكام

و اليه الاشارة بقوله (ع): واتقنها صنعه، اى احكم الاشياء صنعه و ايجادهاى اوجدها محكمة متقنة، و معنى الاحكام و الاتقان ان يكون وجودها لاعلى وجه الجزاف و العبث و التعطيل بل على وجه يترتب عليهاالمصالح و الغايات، ثم لا احكام و لا نظام فوق ان يكون الموجودات على كثرتها و تفصيلها متفاوتة[2] متعاضدة مشفعة بعضها ببعض مؤدية بعضها الى بعض و يكون كثرتها ككثرة اعضاء شخص واحد و حركاتها المختلفة المتضادة كحركات صاحب الرقص المنتظم حيث يكون مع اختلاف هيئاتها سرعة و بطوءً او تقويماً و تعويجاً كهيئة واحدة، و كذلک اجزاء العالم كلها فى رباط واحد و مع ان كلاّ منها يتوجه نحو غاية مخصوصة يترتب عليه فللكل غاية واحدة يتوجهون اليها و ينحون نحوها طبعاً و ارادة من غير فتور و لا توان[3] الاّ نادراً كما فى افراد البشر لمصاحبة الوهم و الخيال، فاذن لا اتقان فى الصنع فوق ما يكون غايته التوجّه و الوصول اليه تعالى و لقاء الاخرة و القرب منه، و ذلک بابداع شوق و

---

۱. لايقدح ـ م ـ د ۲. متعاونة ـ م ـ د ۳. و لالغوب ـ النسخة البدل

عشق فی كلّ شیء و هداية لها الی ما فيه صلاحها كما قال تعالی: الّذی اعطی كلّ شیء خلقه ثمّ هدی.[۱]

و قوله: احصاها حفظه. الاحصاء بمعنی العلم و الضّبط و فی الحديث: من احصاها دخل الجنة. ای من ضبطها علما. و قوله: لم يعزب عنه خفيّات غيوب الهواء، لانه تعالی لا يعلم الاشياء من طريق الحواس و من جهة الخارج كمانعلمه نحن بل يعلمها من جهة ذاته و علمه بنور ذاته الّذی به يخرج الاشياء من ظلمة كتم العدم الی نور الوجود، فلا حجاب بينه و بين شیء. و انّما يخفی علينا الاشياء الّتی فی الهواء المظلم لانّ آلة ادراكنا لمثلها، اعني الامور التی هی خارجة عن نفوسنا، و صفات نفوسناليست الاالحواس كالبصر مثلا و هو امر جسماني ذو وضع، فاذابعد عنه ما فی الهواء او حال بينهما هواء مظلم او كان المبصر فی غاية الصغر، لم يره البصر.

و اما الاوّل[۲] فليس ادراكه بالة و لا بقوة ذات وضع، و مع ذلک فذاته منشأ وجودها و بروزها من مكمن الغيب الحقيقی و هو العدم الی نور الوجود، فكيف يغيب عنه شیء من الاشياء؟

و قوله: و لا غوامض مكنون ظلم الدّجی، عطف علی خفيّات غيوب الهواء و بيانه ماسبق، و كأن الاولی اشارة الی ماخفی فی النّهار كالذّرات المبثوثة فی الهواء لصغرها و دقتها[۳] و الثانية اشارة الی ما خفی فی الليل كالالوان لاستارها بالظلمة الشديدة من الحواس.

و قوله: و لا ما فی السموات العلی الی الارضين السفلی، تأكيد لعموم علمه و اشارة الی استواء العالی و السافل بالنسبة اليه.

و قوله(ع): لكلّ شیء منها حافظ و رقيب، اشارة الی انّ لكلّ ظاهر باطناً و لكلّ ملک ملكوتا و لكلّ شهادة غيبا و لكلّ دنيا اخرة.

---

۱. طه / ۵۰ ۲. ای: اول تعالی ۳. رقتها ــ م

الفصل الثالث عشر

انّ وجود الکثرة منه تعالی علی ترتیب العلة و المعلول و الّا لکان الصّنع متبدّداً و النظام باطلا و لانجرت الکثرة الی کثرة ذاته و لیس الامر کما زعمه المنکرون للعلة و المعلول

و هو قوله تعالی: و کلّ شیء منها بشیء محیط، ای کلّ موجود من موجودات العالم محیط بشیء و ذلک الشیء اثره و فعله المترتب علیه، الی ان ینتهی سلسلة الوجود فی مراتب نقص المعلولیة الی معلول فی غایة النقص، یکون اثره شیئاً لااثر له کالهیولی و الحرکة و نحوهما، و الترتیب یجعل الکثیر واحداً لارتقائها الی واحد حقیقی لاکثرة فیه و الیه الاشارة بقوله: والمحیط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد.

فالوجود کله کشخص واحد لاحاطة بعضه ببعض، کما فی طبقات الافلاک و العناصر فی عالم الطبیعة، حیث صار الکلّ لاحاطة کل کرة کرة عالماً واحداً له محیط واحد یتحدّد به جهاتها المکانیة و له حرکة واحدة یتحدّد بها جهاتها الزّمانیة، کذلک عالم الوجود طبقات بعضها فوق بعض، والله تعالی محدّد و جهاتها الوجودیة، و کلّ ما هو اقرب الیه فهو اشد بساطة و اکثر احاطة و اقوی وجوداً و نوریة، و کلّ ما هو ابعد منه فهو اضعف وحدة و اکثر ترکیباً و اقل نوریة و کمالا.

الفصل الرابع عشر

ان تغیر الموجودات و اختلافها لایوجب تغیراً فی ذاته و لا فی صفاته الحقیقیة

و هو قوله(ع): الّذی لا یغیره صروف الزّمان، اذ لیس وجود المتغیّرات عنه اولاً و بالذات بل بعد وسائط کثیرة حتی انتهت الی مواد الحرکات و الازمنة التی ثباتها عین التجدد و الانقضاء و بها یصح التجدد و الانقضاء فیما یقارنها من الحوادث الزمانیة فلا یلزم من تغیرها تغیراً فیه تعالی کما لا یوجب کثرة الاشیاء کثرة فیه تعالی.

الفصل الخامس عشر

فی برائته عن الکلال و الثقل و الانفعال

و هو قوله(ع): و لایتکأده صنع شیء کان، لانّ صنعه لیس بقوة جسمانیة حتی

يطرئه الانفعال و التعب، بل فعله الافاضة و صنعه الابداع الناشئ عن محض علمه و اراداته من غير استعمال الة او حركة، و نحن لو كنا بحيث وجد من نفس علمنا و ارادتنا شىء لم يلحقنا من وجوده تعب و انفعال، لكنا نحتاج فى افعالنا الى حركة و استعمال الة، على انّ علمنا و ارادتنا زائدين على ذواتنا، فاللّه تعالى اولى بان لايلحقه تغير من صنعه، لانّ فعله بمجرد علمه و مشيته الموجبتان لقوله و امره الواسطتان لفعله و صنعه. فهناک ثلاثة امور مترتبة: اولها العلم و الارادة و هما عين ذاته و لا تغير فيها. و ثانيها القول و الكلمة. و هماناشئتان من ذاته بلا وسط، فلا تغيّر فيهما و لا تبديل و لا تحويل لقوله: لا تبديل لكلمات الله[1]، و لن تجد لسنة الله تحويلا[2]، لان الناشئ عن الثابت ثابت. و ثالثها الصنع و الفعل و يتطرّق فيه التّغير، لانّ من جملة المواد و الحركات.

فالفاعل الّذى يفعل بالحركة لتعلقه بالجسم يلحقه لامحالة تكأّد و كلال، كالكتابة والمشى و غير ذلک، و الله منزه فى صنعه الذى هو الابداع و هو افضل ضروب الفعل و الايجاد، عن لحوق تغيّر الذّى هو من لواحق التّعلق بالمواد و الاجساد اليه، بل هو كما اشار اليه بقوله (ع): انّما قال لما شاء: كن فكان، فقوله تعالى «كن» كلمة وجوديّة تامّة لايشوبها عدم و قصور، و قضاء حتم لايمازجه احتمال و ظنّ و جزاف، و اوّل ما يترتب على قوله «كن» ما عبّر عنه بقوله «فكان» و هى اكوان خلقية دائمة الحركات يلحق الى فاعل غير متناهى قوة الفعل، فى قابل غير متناهى قوة الانفعال لرشح الخيرات الدائمة و افاضة النّعم التى لاتحصى كما قال: و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها[3]، و اكدّ ذلک بقوله: ابتدع ما خلق بلامثال سبق و لا تعب و لا نصب.

امّا ان خلقه غير متوقّف على سبق مثال: فلانّ المثال ايضا من جملة افعاله، فلو كان ابتداعه لكلّ فعل مسبوقا بمثال لزم التسلسل فى الامثلة فوجب ان لا مبدأ لصنعه الاّ ذاته بذاته، و امّا ان لا يلحقه تعب و لا نصب: فلا نه لا يفعل الاشياء بقوة متناهية جسمانية حتى يعرضها الوهن و الكلال و نحو ذلک، لانّ هذه الامور من خواص الجسمانيّات.

---

۱. يونس/ ۶۴ ۲. الفاطر/ ۴۳ ۳. ابراهيم/ ۳۴

الفصل السادس عشر
فى انّ صنعه للاشياء لايشبه صنع غيره و كذا علمه و سائر صفاته لا يشبه علم ما سواه و صفاتهم

اما المطلب الاوّل

فقوله (ع): فكلّ صانع شىء فمن شىء صنع واللّه لا من شىء صنع، بيانه: انّ الاوّل سبحانه كونه هو و كونه صانعاً شىء واحد و حيثية واحدة لانّه واحد صرف لا كثرة فيه، فهو بذاته صانع، و الّافلوكانت صانعيته بشىء غير هويّته يلزم اختلاف الجهتين فى ذاته و هو محال.

و امّا سائر الصنّاع و الفواعل فليست كذلك، فانها من شىء غير ذواتها تصنع ما تصنع، كالة او ملكة نفسانية او مادة او معاون، و ربما اجتمعت عدّة من هذه الامور فى تتميم فعل، كالانسان مثلا اذا صنع شيئا كالكتابة فانّه يحتاج الى الة كاليد و القلم و الى ملكة الكتابة و الى مادة كالقرطاس و الى معاون يتّخذ له الالة الخارجيّة و يصلح له مادّة الكتابة. و ايضاً كلّ صانع يصنع ما يصنع لاجل غرض و غاية غير ذاته و الله سبحانه لا غرض و لا غاية فى صنعه الّا ذاته.

و اما المطلب الثانى

فقوله (ع): و كلّ عالم فمن بعد جهل تعلم[1] و اللّه لم يجهل و لم يتعلم، معناه واضح.

فان قلت: كثير من الاشياء علمه بذاته نفس وجوده، فالقضية الكلية صارت منقوضة بثبوت نقيض الحكم فى بعض افراد الموضوع؟

قلنا: هب انّ بعض العلماء علمه بذاته عين وجوده كالجواهر الصورية المفارقة عن المادّة، اليس وجودها بعد ما لم يكن و لو بعديّة ذاتية وجوداً مستفاداً من الغير؟ فاذا كان وجودها الّذى هو علمها مستفاداً من غيرها كان علمها مستفاداً من ذلك الغير، و اذا كان وجودها علماً و كان بعد العدم كان علمها بعد الجهل الساذج، اذ لا معنى

---

۱. يعلم ــ م ــ ط

للجهل الاعدم العلم عمّا من شأنه العلم، سواء كان جوهراً او عرضا ذاتا او صفة. فثبت الحكم الكلى المذكور بلا انتقاض، و هو ان كل عالم فمن بعد جهل تعلّم والله لم يجهل و لم يتعلم، لان علمه الذى هو ذاته واجب الوجود بذاته لابغيره و علمه بالاشياء ايضاً عين ذاته كما سبق ذكره.

ثم ان علمه شامل لجميع المعلومات كما ان صنعه عام لجميع المصنوعات بخلاف غيره من العلماء و الصناع، و هكذا القياس فى سائر صفاته تعالى و فى عمومها و عدم اتصافه باضدادها و سلوبها اصلاً، بخلاف غيره، كما قال عليه السلام فى بعض خطبه المذكورة فى نهج البلاغه: كل قادر غيره يقدر و يعجز و كلّ سميع بعده يصمّ عن لطيف الاصوات و يصمه كبيرها و يذهب عنه ما بعد منها، و كلّ بصير غيره يعمى عن خفى الالوان و لطيف الاجسام و كلّ عزيز غيره ذليل و كلّ قوىّ غيره ضعيف و كل ما لك غيره مملوك.

الفصل السابع عشر

فى انّ علمه بالاشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها و معها

قوله (ع): احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكوّنها كعلمه بعد تكوينها. و وجه ذلك: انه تعالى لا يعلم الاشياء بالاشياء حتى يلزم التغير فى علمه، كما انّا نعلم قبل وجود زيد انّ زيداً معدوم فاذا وجد نعلم انّه موجود، ثم اذا عدم بعد وجوده نعلم انّه كان موجوداً، فقد يغيّر علمنا بتغير المعلوم. و منشأ ذلك ان علمنا زمانىّ لانّه مستفاد من الموجودات و احوالها، و ليس يجوزان يكون واجب الوجود يعلم الاشياء من الاشياء من وجوه:

احدها انّه يلزم ان يستفيد علمه من غيره و يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال وصفة لم يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره تأثير فى ذاته، و الاصول الالهية تبطل هذا و ما اشبهه.

و الوجه الثانى: لا يجوزان يكون عالماً بهذه المتغيّرات من حيث تغيّرها علما زمانيا، لانه لو كان كذلك لكان يعلم تارة انّها موجودة غير معدومة و يعلم تارة اخرى

انها معدومة غير موجودة و يكون لكلّ واحد من الامرين صورة عقلية على حدة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغيراً.

و ثالثها: انّ الفاسدات ان علمت بالماهية المجردة و ما يتبعها ممّا يتشخص، فلم يعلم بما هى شخصيّته[1] و فاسدة و ان ادركت بما هى شخصيته[2]، يعنى بما هى مقارنة لمادة ذات وضع و عوارض ماديّة و وقت مخصوص لم يكن معقولة بل محسوسته او متخيّلة. و كلّ احساس او تخيّل من حيث انّه احساس او تخيّل لا يمكن الّا بالة جزئية جسمانية.

فثبت انّ الاوّل سبحانه لا يعلم الاشياء من الاشياء بل من ذاته يعلم كلّ شىء كلّى او جزئى، و اما كيفية ذلک: فلانّه اذا علم ذاته علم انّه مبدأ الكلّ. لان مبدئيته بنفس ذاته و علمه بذاته، فاذا علم ذاته من اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عن الاوائل من الثوانى و ما بعدها، و لا شىء من الاشياء يوجد الّا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه، كما برهن عليه فى موضعه، فيكون هذه الاسباب الكلية تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية.

فالاوّل يعلم الاسباب و مطابقاتها، فيعلم بالضرورة ما يتأدى اليه و ما بينها من الازمنة و ما لها من الحركات و العودات، اذ ليس يمكن ان يعلم تلک و لا يعلم هذه، فيكون بالضرورة مدركاً للامور الجزئية بما هى جزئية علما كلياً، اى من حيث جميع اوصافها و نعوتها المخصوصة، لكونها فى زمان كذا او بعدد مدة كذا و حركة كذا و فى مكان كذا و محاذاة كذا و سائر الخصوصيات التى لايكون الّا جزئيّة متغيّرة، و العلم بها كلى غير متغيّر اذا كان من جهة الاسباب و العلل.

الاترى ان وجود الحركة و الزمان والهيولى لايكون الّا تدريجيا متغيراً بالقوة و معقولها ليس كذلک؟ فالمعقول من الحركة ليس يصدق عليه انّه حركة و خروج من القوة الى الفعل، و كذا صورة الزمان فى العقل ليست تدريجيّة و صورة الهيولى التى هى مادة القوى و الامكانات ليست فى العقل بهذه الصفة.

۱. شخصية ـ ط ۲. شخصية ـ ط

فظهر انّ للاشياء مواطن و لكّل موطن خصوصيّة لايكون فى غير ذلك الموطن، فلا استبعاد فى كون المعلوم جزئياً ممتنعاً عن الاشتراك متغيراً و العلم به كليا غير متغير، كما ان العلم بالمتغير ليس بمتغير و العلم بالحركة ليس بحركة و العلم بالعدم و الامكان ليس عدما و لا امكانا، فواجب الوجود يدرك الامور الجزئية و المتغيرة مع جزئيتها و لكن على وجه عقلى كلى غير متغير، و الا يلزم التغير فى ذاته. تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و كما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للاول تعالى فكذلك اثبات كثير من التعقلات، فانما هو يعقل كل شىء على وجه كلى و نحو الهى وحدانى و معذلک فلا يعزب عنه شىء شخصى و لا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات و لا فى الارض. و هذا من العجائب التى تحوج تصورها الى لطف قريحة كما ذكره الشيخ و اتباع الفلاسفة. و اعجب من ذلك و من كل عجيب انه تعالى يعلم بعلم و احد جميع الكليات الثابتة و الجزئيات المتغيرة كما وقعت الاشارة اليه سابقا.

فاذن قد اتضح و تبين انه تعالى لم يزدد بوجود الاشياء علما لم يكن فى ذاته بذاته، و ان علمه بالاشياء قبل تكوينها هو علمه بها بعد تكوينها و هو المطلوب.

الفصل الثامن عشر

فى ان ليس لفعله داع غير ذاته و بيّن ذلك بنفى اقسام الدواعى و الاغراض و ما يلحقها من العوارض و الحالات

و هو قوله عليه‌السلام: لم يكونها لتشديد سلطان... الى قوله: و لا شريک مكابر. اما البرهان على نفى الدواعى و الغرض عن فعله: فلانه لو فعل لغرض لايخلواما ان يكون وجود ذلك الغرض و عدمه بالنسبة اليه تعالى على سواء او ليس كذلك، و الاول باطل و الا لكان حصول الغرض له دون عدمه ترجيحاً من غير مرجح. و الثانى ايضا باطل لانهما اذالم يستويا فى حقه تعالى كان حصول الغرض اولى به من لا حصوله، فحينئذ يكون ذاته يستفيد من فعله غرضا معتبراً فى كماله و يكون بدونه فاقد كمال و عادم مقصد، فيكون ناقصا فى ذاته. تعالى عن النقصان علواً كبيرا.

كيف و كل كمال للمعلول فانما حصل له من جهة علته الموجبة؟ فلا يمكن ان يرجع المعطى للكمال الى ان يستكمل من مستفيده شيئاً من الكمال الذى افاده له. فقد علم علما كليا ان ليس لعلة فاعلة غرضا و لا قصداً صحيحاً فى مفعوله[۱]. بل ان كان غرض و مقصد للعالى فذلك لابد ان يكون له فى ما هو اعلى و اجل منه. فلاالتفات للعالى الى السافل، بل الى ما هو اعلى منه. و اذ ليس للاول تعالى ما هو اعلى منه. لانه اعلى العوالى و مبدأ المبادى فليس لفعله غاية غير ذاته و لا له محبة و ابتهاج بالقصد الاول الا لذاته الذى هو منبع كل خير و كمال. و بتوسط عشقه و ابتهاجه بذاته يحبّ و يريد ما يصدرعن ذاته بالقصد الثانى. لان كل ما يصدرعن المحبوب محبوب بالتبع.

لايقال ليست اولوية الغرض الى ذاته تعالى بل بالنسبة الى مخلوقاته و عباده، فيكون غرضه تعالى فى فعله الاحسان الى الغير و ايصال المنفعة اليه.

لانا نقول: حصول الاحسان الى الغير او المنفعة او اى شىء كان و لا حصوله ان كانا بالنسبة الى ذاته على سواء، عاد حديث الرجحان بلامرجح. و ان كان احدهما اولى به، عاد حديث الاستكمال بغيره و النقصان فى ذاته.

و اذا عرفت انه تعالى لا يفعل لغرض و كل ما ذكره عليه‌السلام فى هذا الفصل من تشديد سلطان او خوف من زوال او نقصان او استعانة على ضد مناوٍاو ندّ مكاثر او شريک مكابر اغراض زائدة على ذاته ــ لو كانت ــ علمت صدق قوله بانه تعالى لم يكن شيئا من خلقه لاجل شىء من هذه الامور. فهيهنا تنزيه من طريق نفى الغرض المطلق و قد علمت.

و اما تنزيهه تعالى عن خصوصيات هذه الاغراض: فلان تشديد السلطان انما يحتاج اليه ذو النقصان فى ملكه و الضعف فى سلطنته. و لما كان هو الغنى المطلق فى كل شىء عن كل شىء، صدق ان ذلک التشديد ليس لغرض فيما كوّن و خلق. و اما التخوف من الزوال: فلان التضرر و الانتفاع و لواحقهما[۲] من الخوف و الرجاء و غير

---

۱. معقوله ــ د ــ ط ۲. لواحقها ــ م ــ ط

هما انما هی من لواحق الممکنات القابلة للنقصان و الکمال و ما هو فی معرض التغیر و الزوال فی الذات و الصفة و الفعل، و واجب الوجود کما مر له بحسب جمیع جهاته و حیثیاته وجوب بلا امکان و وجود بلا عدم و تمام بلا نقص و فعل بلا انفعال.

و لما ثبت تنزیهه عن الامکان و الانفعال عن الشیء فلم یتصور ان یکون احد هذه الامور غرضاً له و کذلک الاستعانة علی الند و الضد و الشریک، فان الاستعانة هی طلب العون من الغیر و ذلک من لوازم الضعف و العجز، و اذ لا ضعف و لا عجز فلا استعانة فلا ضد و لا ند و لا شریک، و کذلک نقول: و اذ لا ضد و لا ند و لا شریک فلا استعانة، و ذلک لان جمیع ما یتصور من هذه الامور من مخلوقاته و مخلوق الشیء لایکون مثله و لا ضدّه و لا شریکه، بل المخلوقات یکون بعضها بالنّسبة الی بعض علی هذه الاقسام و اللّه منزّه عن صفات المخلوقین و خواص المحدثین کما اشار الیه بقوله: لکن خلائق مربوبون و عباد داخرون، ای بل کلّ ما سواه خلائق خلقهم و ربّاهم بمحض جوده و هو فیضان الخیر علی کلّ قابل بقدر ما یقبله من غیر بخل و لا منع و لا تعویق، فکان کلّ شیء تحت احسانه و تربیته و هورب کلّ شیء و مالکه. و الاشیاء عباد اذلّاء مملوکون مربوبون مضطرون لایملکون لانفسهم نفعاً و لا ضراً و لا موتا و لاحیوة و لا نشوراً.

الفصل التاسع عشر
فی تأکید القول فی تنزیهه عن صفات الفاعلین من خلقه

قوله: فسبحان الذی لایؤده خلق ما ابتدأ و لا تدبیر ما برأ. الأود و الاعیاء و نحوهما انما یقال لذی القوی و الاعضاء من الحیوان، و اذ لیس الاوّل سبحانه بجسم و لا ذی الة جسمانیة لم یلحقه بسبب فعله اعیاء و لا تثقل و تعب و انّما قال: خلق ما ابتدأ لیکون سلب الاعیاء عنه ابلغ، اذ ما ابتدئ من الافعال یکون المشقة فیه اتمّ، اذ الافعال قد یصیر بسبب اعتیاد الفاعل اقلّ اتعابا و اعیاءً، و تدبیره تعالی یعود الی تصریفه لجمیع الذّوات و الافعال و الصفات، تصریفا کلیا و جزئیا علی وفق عنایته و حکمته من غیر مباشرة و الیه اشار بقوله تعالی: او لم یروا انّ اللّه الّذی خلق السموات

و الارض و لم يعى بخلقهن[1]، و قوله: و لا يؤده حفظهما.[2]

و قوله(ع): و لا من عجز و لا من فترة بما خلق، اى لا يلحقه الاعياء و نحوه من عجز و لا من فترة، و الغرض التنبيه على كمال قدرته و انّ العجز و ما يلحقه محال عليه تعالى.

و قوله: اكتفى علم ما خلق و خلق ما علم، اشارة الى كمال علمه حيث انه يستقل فى ايجاد ما خلق و انّ العلم منشأ الخلق و الخلق تابع للعلم.

و قوله: لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق، اى ليس علمه من باب الروّية و التفكير الواقع فى علم من العلوم الحادثة التى يكون للمخلوقين الذى به اصاب الخلق.

و قوله: و لا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، اشارة الى كمال علمه ايضاً بتنزيهه عن دخول الشبهة عليه.

و اعلم ان الشبهة انما تدخل على العقل المشوب بصحبة الوهم. لانّه لا يصدّق حكم العقل الّا فى المحسوسات لا فى المعقولات فيعارضه، و يدخل الشبهة عليه فى المعقولات المحضة و لا يصدقه. فالعقل حال استفصاله وجه الحق فيها يكون معارضا بالاحكام الوهمية. فاذا كان المطلوب غامضاً فربما كان فى الاحكام الوهمية ما يشبه بعض اسباب المطلوب، فيتصور النفس بصورته و يعتقد لما ليس بمبدأ مبدأ، فينتج الباطل فى صورة المطلوب و ليس به.

و لمّا كان البارئ جل مجده منزّهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التى رئيسها الوهم، و كان علمه لذاته لم يجز ان يعرض لقضائه و لا لقدره و صمة شبهة او يدخل عليه عيب شک و ريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها و لذا قال: لكن قضاء مبرم و علم محكم و امر متقن، اى ليس لقضائه راد و لا فى علمه امكان شبهة و تردّد، لا فى امره احتمال تزلزل و تلعثم.[3]

---

۱. الاحقاف/ ۳۳ ۲. البقرة/ ۲۵۵ ۳. اى: توقف فى الامر و تأنى فيه.

الفصل العشرون

فی انّه تعالی متفرد فی جميع جهاته و متوحّد فی انحاء وحدته

و ذلک لانّ الوحدة يقال بمعان:

منها: الوحدة التی هی مبدأ الكثرة و هی العاد و المیکال لها سواء کانت فی المتصل: کالذراع الواحد و الفرسخ الواحد يعدّان بوحدتيهما الاذرع و الفراسخ الكثيرة، او فی المنفصل: کالعشرة الواحدة و المائة الواحدة يعدان العشرات الكثيرة و المئات الكثيرة و هی اشهر اقسام الوحدة.

و منها: الوحدة النّوعية.

و منها: الوحدة الجنسية و هما غير الوحدة بالنوع والوحدة بالجنس، لانّ معروضيهما الكثير من الاشخاص و الانواع و معروضا السابقتين المعنى الواحد المبهم الوجود و الابهام فی الجنس اشد.

و منها: الوحدة بالاتصال کوحدة الاجسام و المقادير.

و منها: الوحدة التدريجية بالاتصال، کوحدة الزمان و الحركة و هی غير الوحدة فی الزّمان لانّ معروضها.

و منها: الوحدة بالتماس او بالاجتماع و هی اضعف اقسام الوحدة.

و اما وحدة واجب الوجود: فليست باحدی هذه الوحدات کمالا يخفی، لان وحدة کلّ شیء هی نفس وجوده کما حققناه، و قد اشرنا سابقا الی انّ وجوده تعالی حقيقة الوجود البحت الّذی ليس بعام و لا خاص و لا جزئی و لا کلّی و لا عرضی و لا ذاتی لشیء و لا له حدّ و لا عليه برهان، و مع ذلک لايخلو عنه شیء فی الارض و لا فی السماء، و هو اظهر الاشياء و اجلاها و اقرب من کلّ شیء الی شیء. فوحدته ايضاً كذلک و هی وحدة ذاته و صفاته و جميع جهاته و حيثيّاته. فوحدته من جميع الوجوه و الاعتبارات وحدة مجهولة الكنه لاشبه و لا نظير لها.

و اليه الاشارة بقوله: توحّد بالربوبية و خص نفسه بالوحدانية، ای ذاته کما يختص بالربوبية کذلک يقتضی الاختصاص بالوحدانيّة و التوحد فيها، و استخلص. ای لنفسه، المجد و الثناء، اذ لايشارکه احد فی مجده و ثنائه و علوه و بهائه، اذ کلّ مجد و علو

بهاء فهومن رشحات مجده و كماله.

و قوله: و تفرد بالتوحيد، اذ كلّ واحد و متوحد يفرض دونه، فللعقل ان يتصور و يجوز له ما يشاركه و يشابه و لو فى مجرد الاحتمال الذّهنى كالشمس مثلا، فانها و ان كانت متفردة فى شمسيته منحصرة فى واحدة بحسب الخارج، لكن للعقل ان يتصور عوالم متعدّدة لكلّ منها شمس، بل له قبل اقامة البرهان ان يتصور افراد كثيرة لها فى هذا العالم و لا يتصور لحقيقة الوجود تعدّد.

و ايضاً كل واحد يقتضى وحدته الانحصار و الانفراد عن غيره فيما هو واحد من جهته بخلاف وحدته تعالى التى وسعت كل شىء، و لا يقابلها الّاالنفى المحض، و لاجل ذلك انه تعالى تفرد و توحد فى جميع صفاته و حالاته كمال قال: و تفرد بالتوحيد و المجد و الثناء و توحد بالتحميد و تمجد بالتمجيد.

و لما ثبت ايضاً انه سبحانه كلّ الوجود و جامع الكمالات و الخيرات بلا فقد شىء عنه، لانه منبع كلّ وجود و منشأكلّ موجود، فهو تعالى كما قال(ع): علا من اتخاذ الابناء و تطهر و تقدس عن ملامسة النساء عزوجل عن مجاورة الشركاء، لان الحاجة الى الاولاد و النساء و الشركاء سببها قصور الوجود و قلة الابتهاج بمجرّد الذات و كثرة التوحش عن الانفراد بالوجود المشوب بالاعدام و النقائص، فيجبر القصور و يزال التوحش بوجود الامثال و الاشباه استيناساً بها و تخلصاً عن وحشة الفراق بسببها.

و اما الذات الالهية الجامعة لجميع الخيرات و السعادات و الابتهاجات: فكلّ الموجودات به مبتهجة مسرورة و اليه مفتقرة و مستفيضة، بل هو فى الحقيقة انس كل مستوحش غريب و به سرور كلّ محزون كئيب، اذ كلّ ما يتصوران يأنس به ذو وحشة او يسرّبه ذو حزن و كابة، فهو ايضاً لمعة من نور رحمته و رشحة من بحار لطفه و رأفته، اذ ليس فى الوجود الا ذاته و صفاته و اثاره و لذا قال: فليس له فيما خلق ضد و لا له فيما ملك ند و لا يشركه فى ملكه احد.

و اعلم ان للحق تعالى مقامين: احدهما و يقال له فى عرف الصّوفية مرتبة الاحديه و غيب الغيوب، و هو عبارة عن الوجود الحق المعرّى عن الخلق المجردعن جميع الاعتبارات و النسب و الاضافات كالالهية و الرازقية و الخالقية و غيرها فلا اسم له و لا

رسم و لا نعت و لا صفة.

و ثانيهما و يقال له في عرفهم مرتبة الواحدية و الالهية و مرتبة الاسماء و الصّفات و هو عبارة عن حقيقة الوجود المطلق الجامع للاسماء المتقابلة و النعوت المتضادة، ولكن على وجه اعلى و اشرف مما يتصور فى المخلوقات، و هو واحد احد بوحدة هى محتد[۱] كل كثرة، و بساطة هى عين كل تركيب، و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، و كل ما يتناقض في حق غيره من الامور فهو ثابت له على اكمل الوجوه، و هو الموصوف با نه مع كل شىء لا بمقارنة و غير كل شىء لا بمزايلة، و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله و هو الذى ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و هو معكم اينما كنتم.

اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع ما ثبت له تعالى فى المقام الاول و مقام غيب الغيوب من التنزيه و التجريد و الغنى عن الغير و الواحدية و الاحدية و الصمدية فهو ثابت له فى هذا المقام و هو مقام الالهية والواحدية الجمعية، و كلما ثبت فى هذا المقام من الاحوال و الصفات و مزاولة الافعال و الاثار فهو ثابت له فى مقام الفرق الاحدى التنزيهى كما يعرفه الكاملون في العرفان.

و لنورد لهذا مثالاً و هو الانسان، فانّ لنفسه التى هو بها هو مرتبتان: احديهما مرتبة تجردها و مفارقتها عن البدن و اعضائه و صفاتها من التحيز و قبول الانقسام و الكيفيات المتضادة و الامزجة المختلفة و الصحة و المرض و النمو و الذبول و المشى و القعود و غيرها من صفات الجسمية، والاخرى مرتبها الجمعيّة الشخصيّة، فانّ الانسان الواحد كزيد مثلا شخص واحد له هويّة واحدة شخصية[۲] فيقال له: انه حيوان ناطق عاقل مميز سميع بصير شام ذائق لامس متحرّك بالارادة ضاحك باك قائم قاعد صحيح مريض باطش باليد ماش بالرّجل متكلم باللسان سميع بالاذن بصير بالعين لامس بالجلد، فهو عين كلّ عضو و حيوة كلّ جارحة و ذات كل قوة مدركة او محركة موصوف بجميع صفاتها و احوالها و اوضاعها و احيازها و كمياتها و كيفياتها، و مع

---

۱. محتوية ـ م ـ ط ۲. شخصيته ـ م ـ د ـ ط

هذه كلها ليس الموجود فى هذا الشخص الاّ ذات واحدة له هويّة بسيطة احدية سارية فى الاعضاء كلها، و ليست كثرة الاعضاء و انقسامها قادحة فى وحدته. لان وحدتها ضرب اخر من الوحدة شبه الوحدة العقلية و وحدة الاعضاء وحدة بالاتصال و نحوه.

و بالجملة فللنفس مقامان: مقام التنزيه والتعرى و الغيبة عن البدن و الاعضاء، و مقام المعية و الخلط و الاجتماع معها و النزول الى مرتبتها، و هى فى كلا المقامين على وحدتها و طهارتها الذاتية. كالنور اذا وقع فى القاذورات و النجاسات لا يتنجس بنجاستها و لا يتكثر ذاته بكثرتها، فالنفس فى كلا المقامين ذات احديّة موصوفة بصفاتها التنزيهية و لا يغيب عن ذاتها فى شىء من المقامين. الا ان النّفوس[1] النّاقصة المغمورة فى البدن نسوا الله فانساهم انفسهم[2] و مثالنا فى النفوس الكاملة التى لا يشغلها شأن عن شأن. الا انها فى المقام الثانى يوصف بصفات البدن و احكام الكثرة و التجسم و التغير على وجه لا يقدح فى وحدتها و تجردها. فاجعلها مقياسا لک فى معرفة البارئ جل و علا.

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: انّه تعالى كلّما ذكر فى اول الخطبة من نعوت الاحديّة و اوصاف الفردانية و التنزيه و التقديس كانت ثابتة له تعالى باعتبار ذاته قبل ان يخلق الخلق، و ان الذى يعيده من التوحيد و التنزيه فى ذيل الخطبة كان له فى المقام الجمعى الالهى لئلا يلزم التكرار فى كلامه.

و هو قوله: الواحد الاحد الصمد، المبيد للابد و الوارث للامد. يعنى ان ابده عين ازله و امده عين ابتدائه. بل لا ازل و لا ابد و لا ابتداء و لا امد حيث ذاته، لانه الذى لم يزل و لا يزال وحدانيا ازليا قبل بدئ الدهور و بعد صروف الامور، لانه اصل كل شىء و منبعه و مبدئه و هو غاية كلّ خلق و كماله و اخره و وارثه الذى لايبيد و لا ينفد و كل ما سواه بائد نافد. بل من حيث انه سواه باطل مضمحل دون وجهه الكريم.

و لمّا وصف(ع) ربه بهذا المحامد الشريفة و التماجيد العظيمة و التوحيدات القدسية و الصفات الاحدية و النعوت الصمدية التى لم يسبقه بمثلها احد و لا تلحق

---

۱. الا النفوس ـ م ـ د ـ ط ۲. الحشر/ ۱۹

ثنائه حامد ـ لانه قدوة الموحدين و امام العارفين ـ اراد ان ينبه عليها تنويهاً بشأنها و ابتهاجا و تبجحاً[1] بالذّات المعروف بها فقال: بذلک اصف ربّی فلااله الّاالله من عظيم ما اعظمه و من جليل ما اجلّه و من عزيز ما اعزّه و تعالی عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

قال الشيخ الجليل عمدة المحدثين ثقة الاسلام و المسلمين صاحب كتاب الكافی عظم الله قدره و ضاعف اجره: «و هذه الخطبة من مشهورات خطبته عليه‌السلام. حتی لقد ابتذلها العامة»، ای وجدوها مبذولة غير مصانة عن تصرف الاغيار و غير المتأهلين. «و هی كافية لمن طلب علم التوحيد اذا تدبرها و فهم مافيها»، اذ فيها اصول مسائل التوحيد و اركان مباحثه التی هی عمدة العلوم الالهية و المعارف الربوبية. «فلو اجتمع السنة الجنّ و الانس و ليس[2] فيها لسان نبی»، ای من اعاظم الانبياء كنوح و ابراهيم و ادريس و شيث و داود و موسی و عيسی و محمد صلوات الله عليهم اجمعين. «علی ان يبينوا التوحيد بمثل ما اتی به، بابی و امی ما قدروا عليه و لولا ابانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد».

و شاهد ذلک اما جملة فقول النبی صلی الله عليه و اله: انا مدينة العلم و علی بابها، و لا شک ان المقصود انه عليه‌السلام هو المنبع الذی يفيض عنه العلوم القرانية و الاسرار الحكمية التی اشتمل عليها القران الحكيم و السنّة الكريمة، و هو مصدرها و المحيط بها، لان شأن المدينة الاحاطة بما يحتوی عليه و ان عليا عليه‌السلام هو الشارح المبين لتلک الاسرار و الهادی المرشد الی تفاصيل مجملاتها و بسط موجزاتها و حل مشكلاتها بحسب ما اعطاه الله من نور الالهام و قوة الحدس و شدة الذكاء و حدة الفهم و تقدس النفس، فصارت تلک المعارف و الاسرار بواسطته سهلة التناول قريبة المأخذ لسائر الخلق ممن هو اهله و مستحقه، لان الباب هو الجهته التی منها ينتفع الخلق من المدينة و يمكنهم تناول ما ارادوه منها.

و اما تفصيلاً: فالمشهور علی السنة الجمهور و فی الكتب مسطور: ان جميع فرق الاسلام انتهوا فی علومهم اليه.

---

۱. ای: افتخر و تعظم و باهی.　　۲. ليس (الكافی)

اما المتكلمون: فمعظمهم المعتزلة و انتسابهم اليه ظاهر، فان اكثر اصولهم مأخوذة من ظواهر كلامه فى التوحيد و العدل، و ايضاً فانهم ينتسبون الى مشايخهم كالحسن البصرى و واصل بن عطاء و كانوا منتسبين الى على عليه‌السلام و متلقفين عنه العلوم.

و اما الاشعرية: فاستنادهم الى ابى الحسن الاشعرى و قد كان تلميذاً لابى على الجبائى و هو من مشايخ المعتزلة، الا انه تنبه فى بعض المسائل لماوراء اذهان المعتزلة و لكن لم يبلغ الى درک الحقيقة، فخالف استاذه فى مواضع تعلمها منه.

و اما الشيعة: فانتسابهم اليه ظاهر فانهم كانوا يتلقفون العلوم عن ائمتهم و ائمتهم يأخذ بعضهم عن بعض الى ان ينتهى اليه و هو امامهم الاول.

و اما الخوارج: فهم و ان كانوا فى غاية البعد عنه الا انهم ينتسبون الى مشايخهم و كانوا تلامذة على عليه‌السلام.

و اما الغلاة: فلا حاجة الى الكلام فيهم.

و اما الفقهاء: فمرجع انتساب فقه الجميع اليه كما هو مفصل مشروح فى الكتب ككتاب الاربعين للفخر الرازى، و كفى فى ذلک شاهداً قول النبى صلى الله عليه و اله: اقضاكم على، و الاقضى لابد ان يكون افقه و اعلم باصول الفقه و فروعه.

و اما الفصحاء: فالجميع بمنزلة عياله فى الفصاحة من حيث يملئون اوعية اذهانهم من الفاظه و يضمنونها خطبهم و رسائلهم فيكون بمنزلة دررالعقود.

و اما النحويون: فاول واضع النحو هو ابوالاسود الدئلى و كان ذلک بارشاده و الحكاية فى سببه مشهورة.

و اما علماء الصوفية و ارباب العرفان: فنسبتهم اليه فى تصفية الباطن و كيفية سلوكهم العلمى و العملى الى الله تعالى ظاهرة الانتهاء اليه.

و نحن لا نتكلم الان فى سائر فضائله و مناقبه و اخلاقه الكريمة و كمالاته النفسانية كالشجاعة و الزهد والورع و التقوى و العبادة و غيرها التى هو فى كل منها اية عظيمة من ايات الله، بل كلا منافى مرتبته فى علم التوحيد الذى هو اصل سائر العلوم، فانا بحثنا العلوم باسرها فوجدنا اعظمها و اهمها هو العلم الالهى و ثمرته علم التوحيد و الربوبيات. و قدورد فى هذه الخطبة و غيرها له عليه‌السلام اسرار التوحيد و القضاء و

القدر و كيفية ترتيب الملائكة و نزول الوحي و الكتاب و اسرار النبوة و المعاد مالم يأت في كلام احد من اكابر العلماء و اساطين الحكمة.

و مما يدل على ذلک تربيته الرسول صلى الله عليه و اله و هو اعلم الخلائق له من اول عمره الى ان اعده لأعلى مراتب الكمالات النفسانية.

قال عليه السلام في تربيته النبي له في خطبة المسماة بالقاصعة: و قد علمتم موضعي من رسول الله صلى الله عليه واله بالقرابة القريبة و المنزلة الخصيصة وضعني في حجره و انا وليد[1] يضمني الى صدره و يكنفني في فراشه و يمسني جسده و يشمني عرفه و كان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه.

و لقد قرن الله به صلى الله عليه واله من لدن ان كان فطيما اعظم ملک من ملائكته يسلک به طريق المكارم و محاسن الاخلاق[2] ليله و نهاره، و لقد كنت اتبعه اتباع الفصيل اثر امه يرفع لي في كل يوم علما من اخلاقه و يأمر[3] بالاقتدا به، و لقد كان يجاور في كلّ سنة بحراء فاراه و لايراه غيري اري نورالوحي و الرّسالة و اشمّ ريح النّبوة.

و لقد سمعت رنة الشيطان حين نزول الوحي عليه (ص) فقلت: يا رسول الله (ص) ما هذه الرّنة؟ فقال: هذا الشيطان قد ايس من عبادته، انک تسمع ما اسمع و ترى ما ارى الا انک لست بنبي و لكنک وزير... الى اخر الكلام.

فصار (ع) بهذه الرتبة استاذ العالمين.

و من الشواهد ايضاً من طريق الكلّ قول النبي (ص): انت مني بمنزلة هرون من موسى الّا انّه لانبي بعدي. و منها قوله (ص): اعطيت جوامع الكلم و اعطى عليّ جوامع العلم. و كفى بهذه الشّهادة فضلا و علماً.

و الشواهد النقلية في هذا الباب كثيرة و نحن بحمد الله لانحتاج في معرفة فضله و كمال علمه و حكمته الى طريق النقل و الحسّ، و لسنا ممن يعرف العلم بالرّجال، بل

---

۱. ولد «نهج البلاغة» ۲. اخلاق العالم «نهج البلاغة»

۳. علما و يأمرني «نهج البلاغة»

نعرف العلم بنور الاستبصار ثمّ نعرف به الرّجال هذا.

ثم قال الجامع رحمه‌الله: «الاترون الى قوله: لا من شىء كان و لا من شىء خلق ما كان».

اقول: انّه رحمه اللّه جعل قوله (ع) «ما كان» موصولا بما قبله و جعل كلمة «ما» موصولة و جعل كلمة «كان» فعلاً تاماً مع فاعله صلة لها، و المجموع فى محل النصب بالمفعولية، و الاولى ما ذكرناه من كون «ما» نافية و الجملة كلاً ما مستأنفاً لنفى التركيب، قال: فنفى بقوله: «لا من شىء» كان معنى الحدوث و كيف، اى الاترون كيف اوقع. «على ما احدثه صفة الخلق و الاختراع بلا اصل و لا مثال نفيالقول من قال انّ الاشياء كلّها محدثة بعضها من بعض و ابطالاًلقول الثنوية الّذين زعموا انّه لا يحدث شيئا الا من اصل و لا يدبّر الّا باتخاذ[1] مثال، فدفع بقوله لا من شىء خلق ما كان جميع حجج الثنوية و شبههم الان اكثر ما يعتمد الثنوية فى حدوث العالم ان يقولوا لايخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شىء او من لاشىء فقولهم من شىء خطاء و قولهم من لاشىء مناقضة و احالة، لان «من» اى كلمة «من» بكسرالميم، توجب شيئاً، لانّ معناها الابتداء و الابتداء يقتضى شيئا يقع الابتداء منه. و «لاشىء ينفيه»، اى يدل على نفيه و لاشک ان الايجاب و النفى متناقضان. «فاخرج اميرالمؤمنين (ع) هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ و اصحّها فقال (ع) لا من شىء خلق ما كان فنفى من ان[2]كان يوجب شيئاً. و نفى الشىء اذ كان كلّ شىء مخلوقا محدثا لا من اصل احدثه الخالق كما قالت الثّنوية انّه خلق من اصل قديم فلا يكون تدبير الّا باحتذاء مثال.»

اقول: اما اخراج هذه اللفظة على ابلغ وجه و اصحّه فهو كذلک كما عرفت، و اما كونه ممّا يدفع به جميع حجج الثنوية و شبههم فليس كذلک، فان لهم شبهاً كثيرة مختلفة غير ما اشار اليه. لانهم فرق كثيرة منهم المجوس اثبتوا اصلين مدبّرين قديمين يقتسمان الخير و الشر و النفع و الضر و الصلاح و الفساد يسمّون احدهما النّور و

---

۱. باحتذاء (الكافى) ۲. من اذ (الكافى)

الثانى الظلمة و بالفارسيّة: يزدان و اهرمن، و لهم تفصيل مذهب.

و مسائل المجوس كلّها تدور على قواعد النور و الظلمة و لهم فيها قاعدتان عمدتان: احديهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة و ذكروا فى ذلک وجوها كثيرة يطول الكلام بذكرها.

منها: انّهم قالوا: انّ يزدان فكر فى نفسه انّه لو كان لى منازع كيف يكون؟ و هذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدثت الظلمة من هذه الفكرة و سمّى اهرمن و كان مطبوعاً على الشر و الضر[1] و الفساد.

و منها: انّ النور ابدع اولا اشخاصاً من النور كلّها روحانية نورانية ربانية، ولكن الشخص الاعظم الذى اسمه زوزان[2] شک فى شىء من الاشياء فحدث اهرمن الشيطان هذا الشک.[3]

و منها: ان زوزان الكبير قام فزمزم تسعة الاف و تسعة و تسعين سنة[4] ليكون له ابن فلم يكن، ثم حدث فى نفسه[5] و فكر و قال: لعل هذا العلم ليس بشىء، فحدث اهرمن من ذلک الهم الواحد. وزعموا ان الدنيا كانت سليمة من الشرور و الافات و الفتن و كان اهلها فى خير محض و نعيم خالص، فلما حدث اهرمن حدثت الشرور و الافات و الفتن.[6]

و منها: غير ذلک.

و القاعدة الثانية فى سبب خلاص النور من الظلمة: و لهم فى هذا ايضا وجوه كثيرة: منها: انّه وقعت المحاربة بين عسكر النور و عسكر الظلمة مدة كثيرة من الوف سنة ثم يظفر عاقبة الامر يزدان و جنوده و عند الظفر و اهلاک جنود اهرمن اجمعين يكون القيامة، فيرتفع هؤلاء الى عالم النّور و السماء و ينحط هؤلاء الى الهاوية و دار الظلمة و الجحيم، فذلک سبب الامتزاج و هذا سبب الخلاص.

---

۱. و الفتنة «الملل و النحل» ۲. زروان «الملل»
۳. اهرمن الشيطان يعنى ابليس من ذلک الشک «الملل»
۴. تسعة الاف و تسعمائة و تسعاً و تسعين سنة «الملل»
۵. حدث نفسه «الملل» ۶. والفتن و المحن «الملل»

و منها: ان الملائكة توسطوا بعد المحاربة و صالحوا على انّ العالم السفلى خالصاً لجنود اهرمن و العالم العلوى خالصاً لجنود يزدان.

و منها: غيرذ لک من الوجوه الرکيکة.

و منهم: الكيومرثية اثبتوا اصلين كما ذكرنا، الّاان المجوس الاصلية لا يجوزون ان يكونا قديمين ازليّين فقالوا: النور ازلى و الظلمة محدثة، ثمّ لهم اختلاف فى سبب حدوثها امن النور حدثت؟ و النور لا يحدث شراً جزئياً، فكيف يحدث اصل الشر، اى الظلمة؟ ام شيء اخر؟ و لا شيء يشارک النّور فى القدم و الاحداث.

و منهم: الزّرادشتية اصحاب زرادشت وكان اصل دينه عبادة اللّه و الايمان به و الكفر بالشّيطان و الامر بالمعروف و النّهى عن المنكر، الاان اهل زمانه قتلوه و احرقوا كتابه. فقال المنتسبون اليه: انّ النّور و الظلمة اصلان متضادان، وكذلک يزدان و اهرمن و هما مبدئا موجودات العالم و حصلت التراكيب من امتزاجهما، و البارئ خالق النّور و الظّلمة و مبدعهما و هو واحد لاشريک له و لاضد و لاندّ. لكن الخير و الشر و الصلاح و الفساد و الطهارة و الخبث انّما حدثت[1] من امتزاج النّور و الظّلمة و هما متقاربان متغالبان، الّاان[2] يغلب النّور الظلمة و الخير الشر، ثمّ يتخلص الخير الى عالمه و الشّر ينحط الى عالمه و ذلک هو سبب الخلاص، و البارئ مزجهما و خلطهما لحكمة رأها فى التركيب.[3]

و من هؤلاء من جعل النور اصلا و قال: وجوده وجود بالذّات[4] و امّا الظلمة فتبع كالظّل بالنّسبة الى الشخص.

و منهم: الثّنوية بالحقيقه و هؤلاء اصحاب مبدأين[5] الازليين، يزعمون انّ النور و الظلمة ازليّان قديمان بخلاف المجوس، فانهم قالوا بحدوث الظلام كما مر و هؤلاء قالوا بتساويهما فى القدم، و اختلافهما فى الجوهر و الطبع و الفعل و الحيز و المكان و الاجناس و الابدان و الارواح و بينوا كلّها على التفصيل، و ربما وضعوها فى جدول

---

۱. حصلت «الملل» ۲. هما يتقاومان و يتغالبان الى ان «الملل»

۳. التراكيب «الملل» ۴. حقيقى «الملل» ۵. الاثنين «الملل»

سمّوه جدول النور و الظلمة.

فمن هؤلاء المانوية اصحاب مانى الّذى ظهر فى زمان سابوربن اردشير و قتله هرمز بن سابور[1] و ذلک بعد عيسى(ع). اخذ احدث[2] ديناً بين المجوسية و النصرانية كان يقول بنبوّة عيسى و لا يقول بنبوة موسى عليهما السلام. زعم انّ العالم مصنوع مركّب من اصلين قديمين: احدهما نور و الاخر ظلمة، و انهما ازليان لم يزلا و لايزالا و انكر وجود شىء[3] لا من اصل قديم.

ثمّ اختلف المانوية فى المزاج و سببه، قال بعضهم: ان النور و الظلام امتزجا بالبخت و الاتّفاق لا بالقصد و الاختيار، و قال اكثرهم: انّ سبب المزاج انّ ابدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض الشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الابدان على ممازجة النّور فاجابتها لاسراعها الى الشّر. فلما رأى ذلک ملک النور وجّه اليها ملكا من الملائكة[4] فى خمسة اجزاء[5] من اجناسها الخمسة فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمانية[6]: فخالط الدخان بالنسيم و الحريق بالنار و النور بالظلمة و السّموم بالريح و الضباب[7] بالماء. فما فى العالم من منفعة و خير و بركة فمن اجناس النّور، و ما فيه من مقابلات هذه فمن اجناس الظّلمة، الى غير ذلک من مقالاتهم الطويلة.

و لكن عمدة شبههم ما ذكرناه من قبل و هى: انّ فى هذا العالم يوجد شرور و خيرات و المبدأ الواحد لكونه بسيط الحقيقة لا يمكن ان يكون مبدأ لهما جميعاً و الاّ لكان شىء واحد خيّراً و شريراً معاً و هو محال. فمبدأ الخيرات هو يزدان و مبدأ الشرور اهرمن، و قد ذكرنا وجه دفعها.

و اما قولهم: كلّ ما حدث فلابد ان يكون حدث من شىء، فان اريد به الحادث الزمانى المسبوق بالحركة و الزمان، فليكن حدوثه من اصل و مادة، لكن المادة شأنها القبول و الاستعداد لا الايجاد و الخلق.

---

۱. بهرام بن هرمز بن سابور «الملل» ۲. بعد عيسى بن مريم عليه السلام احدث «ملل»
۳. الا «الملل» ۴. ملائكته «الملل» ۵. اجناس «الملل» ۶. الظلامية «الملل»
۷. الضبابة سحابة تغشى الارض كالدخان و الجمع الضباب. و قيل: ندىً كالغيم يغشى الارض بالغدوات و قيل بالفارسية: «مه»

فقول الجامع: اذ كان كل شىء مخلوقا محدثا لا من اصل، ليس كما ينبغى، كيف و قد وقع فى مواضع من القران مثل قوله: انا خلقنا الانسان من نطفة[1]، و قوله: و خلقناهم من طين لازب[2]، و قوله: خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق الجان من مارج من نار[3]، و قوله: والله خلق كلّ دابه من ماء[4]، و غير ذلک من الايات الدالة على ان كثيراً من الاشياء مخلوق[5] من مادة، و ان اريد مطلق الحدوث فبطلانه بان يقال: الاوّل تعالى لكونه مبدأ سلسلة المخلوقات و هو وحدانى الذّات لايمكن ان يكون فاعلاً و قابلا لشىء، اذ شأن الفاعل الايجاد و الايجاب و شأن القابل الامكان و الانفعال، و هما جهتان متقابلتان لا يجتمعان فى ذات واحدة خصوصا من جهة واحدة، فاوّل المخلوقات منه يحب ان يكون جوهراً مستقل الوجود، و كذا فعله المطلق و كذا مجموع العالم بما هو مجموع المسمّى بالانسان الكبير.

قال: «ثم قوله (ع): ليست له صفات تنال و لاحدّ يضرب فيه الامثال كل دون صفاته تحبير اللغات. فنفى اقاويل المشبهة حين شبهوه بالسبيكة و البلورة و غير ذلک من اقاويلهم من الطول و الاستواء.»

اقول: الطول اشارة الى ماقالوا: انّ طوله سبعة اشبار بشبر نفسه و انّه فى مكان مخصوص و جهة مخصوصة و انّه يتحرک و حركته فعله. و اما الاستواء فقولهم: انه مماس لعرشه لايفضل منه شىء من العرش.

و من اقاويل المجسمة ايضاً: انه تعالى على صورة الانسان اعلاه مجوف و اسفله مصمت و هو نور ساطع يتلألأله حواس خمس[6] و يد و رجل و انف و اذن و عين و فم و له وفرة سوداء، هو نور اسود و لكنّه ليس بلحم و لا دم.

و منها قولهم: انه تعالى كتب التورية بيده و استوى على العرش و قرأ، و له صورة آدم و شعر قطط[7] و وفرة سوداء و انّه بكا على طوفان نوح حتى رمدت عيناه و انه ضحک الجبار حتى بدت نواجذه.

---

۱. الانسان/ ۲ ۲. الصافات/ ۱۱ ۳. الرحمن/ ۱۴ و ۱۵ ۴. النور/ ۴۵
۵. مخلوقا ـ م ـ ط ۶. حواس و يد ـ م ـ د ۷. اى: القصير الجعد من الشعر.

اقول: و لكنّ الغرض من كلامه هذا ارفع و اجل من ان يكون القصد به الى نفى اقاويل المجسمة و من يحذوحذوهم، بل المراد من قوله: ليست له صفة تنال، نفى الصفة الزائدة، سواء كانت عقلية صرفة اولا، و من قوله: و لا حدّ يضرب فيه الامثال، انه بسيط احدى لا ماهية له و لا جنس و لا فصل و لا حد له و لا برهان عليه، و من قوله: كل دون صفاته تحبير اللغات، انه لا سبيل الى وصفه للعقول الكاملة و الاذهان الثاقبة[۱] فضلا عن غيرهم.

و هذه مطالب شريفة اعلى منهجاً من نفى الجسمية و التشبه بالسبيكة و البلور و نحوهما، و قد ذكرنا في شرح هذه الكلمات ما ذكرنا مع قصور بضاعتنا.

قال: و قولهم. اى قول المشبهة: «متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية و لم ترجع الى اثبات هيئة لم يعقل شيئا و لم[۲] يثبت صانعا» و انما ذلک قولهم لانهم ضعفاء القوة العقلية، بل عادموها لاستغراق نفوسهم في المحسوسات و لايذعنون بما وراء المحسوسات و لايثقون بما ليست له كيفية محسوسة او متخيلة او شكل و هيئة مقدارية، فلم يؤمن قلوبهم بالله الواحد الاحد.

قال: «ففسر اميرالمؤمنين (ع) انّه واحد بلاكيفية و ان القلوب»، اى قلوب العارفين الموحّدين، «تعرفه بلا تصوير و لااحاطة»، اى لها ايّاه، لان كل محيط بشيء فهو اقوى وجوداً و اجل رتبة من المحاط به، و هو تعالى اجل و اعظم رتبة من كل ما سواه فلا يكتنهه عارف، و غاية معرفة العارفين ان يقدسوه عن صفات النقص و الامكان و ينزهوه عن سمات الكثرة و التغير و عن المثل و الشبه والضدّ و النّد و المكافئ فى الوجود، و كل ذلک سلوب و تقديسات لايستلزم التصوير و الاحاطة.

قال: «ثم قوله (ع) الّذى لايبلغه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن و تعالى الّذى ليس له وقت معدود و لااجل ممدود و لا نعت محدود، ثم قوله لم يحمل فى الاشياء فيقال هو فيها كائن و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، فنفى (ع) بهاتين الكلمتين صفة الاعراض و الاجسام، لانّ من صفة الاجسام التباعد و المباينة و هو من صفة الاعراض

---

۱. العالية. النسخة البدل. ۲. فلم (الكافى)

الكون فى الاجسام بالحلول على غير مماسة و مباينة الاجسام على تراخى المسافة.»

قوله[1]: تنزيهه تعالى عن الكون فى الاشياء و البون عنها مطلب غامض دقيق و مقصد خائض عميق و توحيد تام و تقديس كامل و تنزيه بالغ و علم فائق عظيم اعظم من بيان سلب العرضية و الجسمية عنه تعالى، اما العرضية: فشىء لم يحتمله و لم يجوّزه فى حقه احد ممن له ادنى شعور، اما الجسميّة: فنفيها محصّل بادنى بضاعة من العقل، و الاولى حمل كلامه (ع) و هو سيّد الموحدين و امام العارفين على ما هو اولى و اقرب بكماله فى المعرفة و حاله فى التوحيد.

ثمّ قال (ع): «لكن احاط بها علمه و اتقنها صنعه، اى هو فى الاشياء بالاحاطة و التّدبير و على غير ملامسة».

اقول: علمه سبحانه عين ذاته و احاطة علمه بالاشياء احاطة ذاته بها لااحاطة كاحاطة[2] الجسم بما يحويه و لاكاحاطة الحس بالمحسوسات و العقل بالمعقولات، بل ضرباً اخر من الاحاطة مجهولة الكنه مختصة بالقيوم تعالى، و اقرب مثال ضرب له احاطة وجود الشىء بماهيته و جنسه و فصله و سائر مقوماته، و هو تعالى منزه عن الماهية و المقومات لانه المقوم لكلّ شىء والمنزه عن كلّ شىء.

الحديث الثانى
و هو الرابع و الاربعون و ثلاث مائة

علىّ بن محمّد عن صالح بن ابى حماد عن الحسين بن يزيد عن الحسن بن على بن ابى حمزة، عن ابراهيم عن ابى عبدالله (ع) قال: انّ اللّه تبارک اسمه و تعالى ذكره و جل ثنائه سبحانه و تقدّس و تفرد و توحّد لم يزل و لايزال و هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن فلا اوّل لاوليته رفيعا فى اعلى علوّه شامخ الاركان رفيع البنيان عظيم السلطان منيف الآلاء سنىّ العلياء الّذى يعجز[3] الواصفون عن كنه صفته و لايطيقون حمل معرفة

---

۱. اقول ـ م ـ د ۲. احاطة لاكاحاطة ـ م ـ د ۳. عجز (الكافى)

الهيته و لايحدون حدوده لانّه بالكيفية لايتناهى اليه.

الشرح

هذا الحديث مشتمل على تنزيهات و تمجيدات: قوله: تبارك اسمه، اى اسمه كثير البركة، فان لاسمائه خواص و منافع عجيبة يعرفه اصحاب الدّعوات، و قد ورد فى ذلک اخبار كثيرة.

و قوله: و تعالى ذكره، عن ان يختلج المذكور به ببال او ان يخطر بخيال. و جل ثنائه سبحانه و تقدس، عن ان يقدر على احصائه احد غيره كما قال النّبى (ص): **لااحصى ثناء عليک انت كما اثنيت على نفسک.** و تفرد، فى الوحدانية، و توحد، فى الفردانية اذ ليس غيره فرد و لااحد كمامر، و لم يزل و لايزال، اذ وجوده اصل الحقيقة و ذاته عين البقاء. و هو الاول و الاخر، لانه مبدأ كل شىء و غايته. و الظاهر و الباطن، لانّ غاية ظهوره منشأ بطونه، بل حيثية ظهوره بعينها حيثية بطونه، فهو الظاهر من حيث هو الباطن و الباطن من حيث هو الظاهر، او لانّه ظاهر على الاولياء و المقربين، باطن على الاعداء و المبعدين، و لكونه اول كلّ شىء بذاته، فلا اول لاوليته.

و قوله: رفيعاً فى اعلى علوه، اى عن ان يصل الى ادراكه الاوهام و العقول، لان ادراكها مختص بما هو من جنسها من الموهومات و المعقولات، و هو سبحانه اعلى و ارفع من كلّ ما سواه، و رفيعا نصب اما بالمفعولية بتقدير فعل محذوف ككان و نحوه او بالحالية و العامل فيه معنى النفى.

و قوله: شامخ الاركان رفيع البنيان استعارة شبه كونه تعالى بحيث لاتبلغ الى دركه افهام الملائكة و انظار العقول ببناء رفيع الاساس لا يصل الى قلته طيران الطيور بقوة اجنحتها.

و قوله: عظيم السّلطان، لانّه قاهر على كل ذى قوة و سلطنة، منيف الالاء، اى شريف النعماء، سنى العلياء، اى رفيع العلو فى صفات الهيته ارفع من ان يقدر الواصفون ان يصفوا كنه صفاته او يطيق قلوبهم حمل معرفة الهيته او يمكنهم ان يحدّوا حدوده، اى يعينوا مراتب اوصافه و غايات نعوته و كمالاته، اذلاحدود و لا نهايات

لها، اذ كل ما عرفوه او حدوه كيفية نفسانية و بالكيفية لا يمكن الانتهاء و الوصول الى خالق الكيفيات و موضوعاتها و موجد الذوات و صفاتها.

الحديث الثالث

و هو الخامس و الاربعون و ثلاث مائة

على بن ابراهيم عن المختاربن محمد بن المختار و محمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوى جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجانى قال ضمنى و اباالحسن(ع) الطريق فى منصرفى من مكّه الى خراسان و هو سائر الى العراق فسمعته يقول: من اتقى الله يتقى و من اطاع الله يطاع فلطفت[1] فى الوصول اليه فوصلت وسلمت[2] فردّ على السلام ثم قال يا فتح من ارضى الخالق لم يبال بسخط المخلوق و من اسخط الخالق فقمن ان يسلط الله عليه سخط المخلوق و ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه و انى يوصف الّذى يتعجز الحواس ان تدركه و الاوهام ان تناله و الخطرات ان تحدّه و الابصار عن الاحاطة به حلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالى عمّا ينعته الناعتون نأى فى قربه و قرب فى بعده[3] فهو فى نائه قريب و فى قربه بعيد كيف الكيف فلايقال. كيف و اين الاين فلا يقال اين؟ اذ هو منقطع الكيفوفة و الاينونة.[4]

الشرح

ضمنى اى جمعنى. منصرفى اى وقت انصرافى و عودى، و اللطف فى العمل الرّفق. و القمن ككتف و جبل و القمين ايضا كامير بمعنى الصريع[5] و الجدير و الخليق.

و قوله(ع): كيف الكيف، اى جعل ذاته جعلا بسيطاً و انشأ نفسه لا انه لم يكن كيفا

---

۱. فتلطفت (الكافى) ۲. فسلمت عليه (الكافى) ۳. نأيه (الكافى)
۴. الاينونية (الكافى) ۵. السريع ـ م ـ د

فجعلها كيفا، لان الجعل و الايجاد لا يتخلل بين الشىء و نفسه، و كذا معنى قوله: اين الاين، و اما ان جاعل الشىء لايكون ايّاه و لا متصفا به فبالبرهان القطعى:

اما الاوّل: فبان وجود العلة اقوى من وجود المعلول و اشد و اكمل و الماهية تابعة، و لا يمكن ان يكون العلة المقتضية و معلولها، متحدى الماهية و النوع، و ما يترا اى من كون نار سبباً لنار اخرى و كون الانسان كالاب سبباً لانسان اخر كالابن فليست هذه الامور عللاً موجبة و لا هى من الاسباب الذاتية و انما هى معدات و شروط.

و اما الثانى: فبانه يلزم ان يكون فاعل الشىء قابلا له و هو محال كما علمت، و الكيفوفة و الاينونة مصدران على صيغة الفعولة من الكيف و الاين و هما اسمان مبهمان مبنيان على الفتح موضوعان للاستفهام عن الاحوال و الامكنة و باقى معانى الحديث معلومة بما مرّ.

الحديث الرابع

و هو السادس و الاربعون و ثلاث مائة

محمد ابن ابى عبدالله رفعه عن ابى عبدالله(ع) قال بينا اميرالمؤمنين(ع) يخطب على منبر الكوفة اذ قام اليه رجل يقاله له ذعلب ذو لسان بليغ فى الخطب، شجاع القلب فقال يا اميرالمؤمنين هل رأيت ربّك قال ويلك يا ذعلب ما كنت اعبد ربّا لم اره فقال يا اميرالمؤمنين كيف رأيته قال ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان، يا ذعلب[1] انّ ربّى لطيف اللّطافة لا يوصف باللّطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظمة[2] كبير الكبرياء لايوصف بالكبر جليل الجلالة لايوصف بالغلظ، قبل كل شىء لايقال شىء قبله و بعد كلّ شىء لايقال له بعد، شاء الاشياء لا بهمّة درّاك لا بخديعة فى الاشياء كلّها غير متمازج بها و لا بائن منها ظاهر لابتأويل المباشرة متجل لاباستهلال رؤية ناء لا بمسافة قريب لا بمداناة لطيف لا بتجسّم

---

۱. ويلك يا ذعلب (الكافى) ۲. بالعظم (الكافى)

موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار مقدّر لا بحرکة مرید لا بهمامة سمیع لاٰبالة بصیر لاباداة لاتحویه الاماکن و لاتضمه[1] الاوقات و لا تحدّه الصّفات و لاتأخذه السّنات سبق الاوقات کونه و العدم وجوده و الابتداء ازله و بتشعیره[2] المشاعر عرف ان لا مشعر له و بتجهیره الجواهر عرف ان لا جوهر له و بمضادته بین الاشیاء عرف ان لا ضدّ له و بمقارنة بین الاشیاء عرف ان لاقرین له ضادّ النّور بالظلمة و الیبس بالبلل و الخشن باللّین و الصرد بالحرور مؤلفا[3] بین متعادیاتها مفرقا[4] بین متدانیاتها دالة بتفریقها علی مفرقها و بتألیفها علی مؤلفها و ذلک قوله و من کلّ شیء خلقنا زوجین لعلّکم تذکّرون[5] ففرّق بین قبل و بعد لیعلم ان لاقبل و لا بعد له[6] شاهدة بغرائزها ان لاغریزة لمغرزها مخبرة بتوقیتها ان لا وقت لموقتها حجب بعضها عن بعض لیعلم انّ لا حجاب بینه و بین خلقه کان ربّا اذ لا مربوب و الها اذ لا مألوه و عالما اذ لا معلوم و سمیعا اذ لا مسموع.

الشرح

الرؤیة و المشاهدة و ما یرادفهما عبارة عن ملاحظة ذات الشیء و ادراکها بلا واسطة صورة اخری و لا حجاب شیء بین المدرک و تلک الذات، و بالجملة عبارة عن وجود الشیء و حضوره بنفسه عند ما من شأنه الادراک، و ذلک یستلزم الانکشاف التام، فکل ادراک یکون علی هذا الوجه فهو المسمی بالرؤیة و المشاهدة، سواء کان بقوة العقل او بقوة الخیال او بقوة الحسّ.

لکن ادراک الحس: لکونه قوة ذات وضع واقعة فی جهة مخصوصة مقصور علی ما له وضع خاص وجهة معینة من جهات العالم، لما علمت ان جمیع احوال ما اصل وجوده ذو وضع انما هی بمشارکة الوضع، فلا نسبة و لا علاقة تعرض للقوة الجسمانیة الوضعیة بالقیاس الی مالا وضع له ولا جهة، والله تبارک و تعالی بریٔ من الاوضاع و الامکنة و الجهات فلا یدرکه الابصار، و قد فرغنا من بیان هذا سابقا.

---

۱. لاتضمنه (الکافی) ۲. بتشعیره (الکافی) ۳. مؤلف (الکافی)
۴. مفرق (الکافی) ۵. الذاریات/ ۴۹ ۶. و لا بعد (الکافی)

و اما قوة الخيال: فادراكها مقصور على الصورة الجزئية مما له مقدار و شكل و مايتعلق بهما من الكيفيات المحسوسة و غيرها، و الاول سبحانه بريئ عن المقدار و الشكل و احوالهما كما علمت، فلا يمثله الافكار و لا يدركه الخيال.

و اما العقل: فمن شأنه ادراک كل شيء الا لمانع، و المانع من انكشاف الشيء للقوة العاقلة اما من طرف المدرک المنظور او من طرف الناظر. فالاول: ككونه معدوماً او منغمراً في المادة مغشى بغواشي جسمانية او وقوع حجاب بينهما فيحتاج المدرک الى تجريد صورته من الاغشية و ازالة الحجب، و اما الثاني: ككون العقل بالقوة بعد ما لم يخرج بعد من القوة و النقص الى الفعلية و الكمال.

اذا علمت هذا ففي رؤية الله تعالى لا مانع من قبله لتعاليه عن الانغمار في المادة و تجرده عن الغواشي، و هو من اظهر الاشياء و انورها و اجلاها لا حجاب بينه و بين الاشياء الا قصورها و نقصها، فان كان مانع فمن طرف القوة الدراكة و انما يرتفع المانع بزوال النقص و العمى و الكمه عن بصائر النفوس و هي المسماة بالقلوب في لسان الشريعة و خروجها من حدود العقل بالقوة الى حدود العقل بالفعل، و ذلک بالملكة التامة لادراک المعقولات و استكمال القوة النظرية بنورٍ عقلي فائض من الله على النفس به تعلم الاشياء كما هي يعبر عنه تارة بالنور: و من لم يجعل الله نوراً فماله من نور.[1] و تارة بالايمان كما ورد في الحديث: الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن. و تارة بالهدى: ان الهدى هدى الله... يؤتيه من يشاء.[2] و تارة بالحكمة: و من يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا.[3] و تارة بغيرها.

اذا تقرر ما ذكرناه فنقول: قوله عليه‌السلام بعد نفي مشاهدة الابصار للعلة التي ذكرناها: و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان. اراد عليه‌السلام بحقيقة الايمان فيه ما ذكرناه من ذلک النور العقلي المسمى بالاسماء المذكورة و بالعقل النظري عند الحكماء، و حيث ان نفسه الشريفة القدسية كانت لها هذه المرتبة العقلية و الملكة النورية و القوة الربانية على اتم ما يتصور في حق النفوس الانسانية. لذا قال اولاً: لم

---

۱. النور/ ۴۰ ۲. ال‌عمران/ ۷۳ ۳. البقرة/ ۲۶۹

اعبد لم اره، یعنی بذلک انه لم یعبد ربالم یره اصلا فی وقت من الاوقات، و لا یلزم من ذلک انه رآه فی کل وقت عبد ربه فیه حتی اوان الطفولیة، علی ان ذلک غیر ممتنع فی حقه علیه السلام. ثم خاض بعد ذلک فی التوحید المطلق و التنزیه المحقق و التقدیس الفائق و التمجید اللائق و فیه لوامع:

اللمعة الاولی

ان جمیع الکمالات و الخیرات حاصلة له تعالی علی وجه لا کثره و لا نقص یلزمه او یعتریه، تعالی منها، بل علی وجه اعلی و اشرف بسط.

و هو قوله: لطیف اللطافة لا یوصف باللطف عظیم العظمة لا یوصف بالعظم کبیر الکبریاء لایوصف بالکبر جلیل الجلالة لایوصف بالغلظ.

اعلم ان الوجود کما مر معنی واحد مقول بالتشکیک، و کذا جمیع معانی التی هی من صفات الوجود و الموجود بما هو موجود، فان کلامنها متفاوت الحصول. فمنه ما هو جسمانی مادی و منه ما هو صوری خیالی و منه ما هو عقلی لیس فیه شائبة الفساد و البطلان و منه ما هو الهی لیس فیه شائبة الامکان و النقص، و کما ان الوجود فیه تعالی علی وجه اعلی و اشرف من کونه واجبا ازلیا ابدیا لم یزل و لایزال غیر متناه فی الشدة غیر محدود بحد و لاغایة و لا نهایة، فکذا الوحدة و العلم و القدرة و الحیوة و السمع و البصر و القوة و القهر و العلو و الجبروت و الرحمة و الرأفة و الغنی و النور و القیام و الحفظ و الجود و الکرم و غیرها من الصفات کلها علی الوجه الذی قلنا فی اصل الوجود. فوحدته اجل و ارفع من کل وحدة لایتصور فیها شائبة من الکثرة و امکان العدم و النقص، و علمه اجل من ان یتصور فیه غفلة او قصور او شک او غروب معلوم عنه و هکذا فی جمیع الصفات.

فنقول: من جملة الصفات الوجودیة اللطف و العظمة و الکبر و الجلالة، فکل منها یجب ان یکون الذی من افراده فیه تعالی یکون علی افضل وجه و اشرفه و اعظمه و یجب ان یسلب عنه من افراده ما فیه شوب قصور و نقص. و بما ذکرناه ظهرلک صحة الایجاب و السلب الواقعین فی کلامه باعتبار کلّ واحد من هذه النعوت الوجودیة من

غير تناقض، فالاثبات من جهة اعتبار المرتبة الكاملة منها له تعالى، و السلب من جهة تنزيهه سبحانه عن النقائص اللازمة لبعض افرادها الناشئة عن خصوصية بعض المواطن و النشأة، كموطن الدّنيا، فان الواقع فيه يلزمه الخلل و الفساد و الزّوال و النفاد، و كموطن الخيال، يلزمه الجزئية و التقدر و الانحصار، و الذى يدركه احد لا يدركه اخر بعينه، فان الصورة التى يراها احد منا بعين خياله تغيب و تحجب[1] عن خيال غيره لضيق وجوده و شخصيته و عدم عمومه و انبساط، بخلاف مواطن العقل، فالوجود هناک اشمل و ابسط و اوسع، واللّه سبحانه اعظم من كلّ عظيم و اوسع من كلّ وسيع، وسع كرسيّه السموات و الارض، و رحمته وسعت كلّ شیء، و كذا علمه الذى عين ذاته و قدرته و سائر صفاته.

فقوله: لطيف اللطافة عظيم العظمة كبير الكبرياء جليل الجلالة، اراد به ان له من كلّ صفة وجودية اتمها و اكملها و اشملها و اشرفها و اعلاها. و قوله: لايوصف باللطف لايوصف بالعظم لايوصف بالكبر لايوصف بالغلظ، اراد به احد معنيين:

الاول: ان القسم الذى يتعارفه الجمهور و يعنونه عند اطلاق هذه الاسامى مسلوب عنه تعالى منفى عن ذاته و صفاته، فان الجمهور يعنون باللطافة رقة القوام او الصغر و الحقارة او نحو ذلک، و بالعظم و الكبر ما يختص بالاجسام و الاحجام من العظم فى الابعاد و الكبر فى الطول و العرض و السمک، و بالجلالة ايضاً ما يقرب من معنى الغلظ و ارتفاع السمک و نحوه، و لا شک ان هذه المعانى مسلوب عنه تعالى، لاختصاصها بالجسمانيّات و الماديّات النّاقصة الوجود القابلة للكون و الفساد.

و المعنى الثانى: ان الاوّل تعالى بذاته مصداق هذه الامور على وجه اعلى و اشرف لا بصفة زائدة لما تقرر عنده(ع) من نفى الصفات بما هى صفات و ارجاعها الى الذات.

و اعلم انّ هذه اللّمعة من كماله مطلب غامض و علم شريف و مسلک دقيق فى التوحيد، و لا يتم توحيد السالک الموقن الموحد ما لم يعلم انّ له تعالى من كلّ صفة

---

۱. تحتجب ـ م ـ د

وجودية كمالها و تمامها و غايتها على وجه لايقدح فى وجوبه و وحدته و بساطته، و اكثر الناس لايمكنهم ان يتصوروا لمعنى واحد، انحاء متفاوتة من الوجود، حتى انّ كثيراً من اهل النظر لم يدركوا انّ معنى العظم و الصغر فى المقدار، كالخط الطويل و الخط القصير، و مفهوم الزيادة و النقصان فى العدد، كالعشرة و الخمسة، و مدلول الشدة و الضعف فى الكيف، كسواد القير و سواد الفيل و كبياض الثلج و بياض العاج كلّها، معنى واحد هو بعينه الكمالية و النقص فى ذات الشىء، سواء كان ذلک من باب الكم او من باب الكيف او غيرهما. حتى ان الجوهر و اقسامه ايضاً قابلة للشدة و الضعف.

فانّ العقول المجردة اشد و اكمل جوهراً من الاجسام و صورها. و ان الحيوان الذى حواسه اكثر و حركته اسرع اتم حيوانية و اشدها. و الذى يحجبهم و يصدّهم عن ذلک كثيراً الاطلاقات العرفية، حيث ان الناس لايقولون فى العرف ان عدد كذا اشد عددية من عدد اخر و ان خط كذا اشد خطية من هذا الخط و ان جوهر كذا او حيوان كذا اشد من جوهر اخر او حيوان اخر، و من كان نظر عقله انور، و قوة توحيده اتم، يعرف ان شدة السواد و الحرارة و سائر الكيفيات ليست الاكمالية وجودها، و كذا اعظم المقدار و كثرة العدد و قوة قوى الحيوانية ليس شىء منها الاتمامية الوجود و كمالية الذات لقسم من اقسام الوجود، و كذلک القياس فى الوجود الذى لااتم منه فى طبيعة الوجود على الاطلاق، فهو اولى بان يسمى اعظم من كل عظيم و اكبر من كل كبير و اجل من كل جليل و كذلک فى سائر الامور و الاحوال الوجودية.

اللمعة الثانية

فى انه المبدأ للكل و الغاية للكل فلا مبدأ له و لا غاية له.

قوله عليه السلام: قبل كل شىء لا يقال شىء قبله و بعد كل شىء و لايقال له بعد. و قد فرغنا من بيان كونه قبل كل شىء بوجوه من معانى القبلية و كذا كونه بعد الاشياء بوجوه يليق به.

اللمعة الثالثة

فی ان صفاته تعالی غیر زائدة علی ذاته.

قوله: شاء الاشياء لابهمة دراک و لابخديعة، و الهمة القصد واحدة الهموم و الخديعة فی الاصل اسم ما يتخادع من خدعه فانخدع ای ختله[۱]، اراد به المكروه بحيث لا يعلم. و رجل خدوع كثير الخدع، و المراد بالخديعة كل ما هو من جنس الادراک التصوری الزائد من اقسام الفكر و الروية. لان الغرض نفی الزائد من الصفات فعبرعن العلم الزائد بادون اقسامه للتنبيه علی ان الذی من جملة اقسامه الخديعة و المكر و غيرهما يجب ان ينزه ذاته تعالی عنه، فان دناثة الاخص يوجب دناثة الاعم.

اللمعة الرابعة

فی انه تعالی لا يخلو عنه شیء من الاشياء.

قوله: فی الاشياء كلها غير متمازج بها و لابائن منها. بيانه: ان حقيقة كل شیء وجوده الخاص به و حقيقته تعالی الوجود الصرف التام الشديد الذی لا اتم و لا اشد منه، و انما يمتاز الوجودات عن وجوده تعالی لا بفصل وجودی و لا بصفة وجودية لان كلا منهما ايضا نحو من الوجود، بل بامور عدمية هی مراتب نقصاناتها و قصوراتها. و الاعدام بما هی اعدام لاوجود لها، فليس فی الوجود شیء موجود الا حقيقة الوجود و رشحاتها و فيضانها، و قوام كل حد من حدود الوجود بمحدده و تمام كل شیء بكمال حقيقته و هو اولی به من نفسه، و قد فرغنا من بيان كونه تعالی اقرب من ذات كل شیء اليه فی بعض الاحاديث الماضية.

فهو تعالی فی كل شیء لابمعنی الامتزاج الذی هو من صفات الاجسام و لابمعنی الدخول و الجزئية. و اما صحة اطلاق «فی» فهو باعتبار ما يتصور و يتوهم فی كل موجود غيره تعالی شيئان: اصل طبيعة الوجود. و كونه علی حده الخاص من النقص و

---

۱. حيله. النسخة البدل.

القصور، لكن الثانى كما علمت غير موجود بالحقيقة، فلم يبق الانفس حقيقة الوجود الصرف التى هى ذات الاول تعالى، و لكن لما كان كل مرتبة من مراتب النقصانات و التنزلات مصداقا لصدق بعض المعانى و الصفات المسمى بالماهية و العين الثابت، فيتوهم ان فى الكون موجودات متأصلة متباينة و ليس الامر كذلك.[۱]

قال بعض العرفاء: ان من اعظم الشبه و الحجب التعددات الواقعة فى الوجود الواحد بموجب اثار الاعيان الثابت[۲] فيه، فيتوهم ان الاعيان ظهرت فى الوجود و بالوجود، و انما ظهرت اثارها فى الوجود و لم تظهر هى و لا تظهر ابداً الا به، لانها لذاتها لايقتضى الظهور، و متى اخبر محقق بغير هذا او نسب اليها الوجود و الظهور فانما ذلک بلسان بعض المراتب و الاذواق النسبية التى انما تظهر صحتها بالنسبة الى مقام معين او مقامات مخصوصة دون مقام الكمال، و اما النص الذى لا ينسخ حكمه فهو ما ذكرناه. انتهى كلامه.

و قوله عليه‌السلام: و لا بائن منها، اشارة الى ان امتيازه عن الاشياء ليس كامتياز الاجسام و الجسمانيات الذى بالمباينة المكانية و نحوها، و انما امتيازه عنها بكماله و سعة رحمته و انبساط نوره عليها و قصور الاشياء عن نيل كماله و جلاله.

---

۱. قال استاذنا الشعرانى تغمده الله برحمته فى تعليقاته على شرح اصول الكافى لمولا صالح المازندرانى: قوله عليه‌السلام: فى الاشياء كلها، هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود و قد تكلم الناس فيها كثيراً فمنهم من جعلها اصل التوحيد حتى قالو ان من لم يكن معتقداً بها لم يكن موحداً حقا، و منهم من انكرها مطلقا لانها توهم الحلول و ازال اميرالمؤمنين عليه‌السلام هذا التوهم بقوله: غير متمازج بها، و بيّن ان كونه تعالى فى الاشياء لايستلزم الحلول، و منهم من اوّلها بتأويل بعيد، و بعضهم فرق بين وحدة الوجود و وحدة الموجود و لا محصل له. و تكرر هذا المعنى فى كلام اميرالمؤمنين عليه‌السلام بعبارات مختلفة و سرّه انّ ذاته تعالى عين حقيقة الوجود و الممكنات وجودات تعلقية ربطية لا حقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها، و البحث فى ذلک يطول ليس هنا محل تحقيقه.

۲. الثابتة ــ م ــ د

اللمعة الخامسة

فی ان صفاته سبحانه یخالف صفات المخلوق بل صفاته کلها علی وجه اعلی و اشرف مما یفهم من صفاتهم

قوله علیه‌السلام: ظاهر لابتأویل المباشرة متجل لا باستهلال رؤیة، و الاستهلال مصدر قولهم: استهل بصیغة مالم یسم فاعله اذا ابصر. ناءٍ لا بمسافة قریب لا بمداناة لطیف لا بتجسم.

اما انه ظاهر: فلانه حقیقة الوجود و الظهور، و اما انه متجل: فلانه لاحجاب له و لالبس و لاغشاء، و اما انه ناءٍ ای بعید: فلغایة عظمته و عدم تناهی قوته، و اما انه قریب: فلنفوذ نوره و سعة رحمته و فیض وجوده علی کل شیء، و اما انه لطیف: فلخفائه علی المدارک و الاوهام، و اما سلب المباشرة عن ظاهریته و سلب الابصار لتجلیته و سلب المسافة عن بعده و سلب المداناة عن قربه و سلب التجسم عن لطفه: فلمنافاة الواقعة بین وجوب الوجود و کل واحد من هذه الامور، و کذا قوله: موجود لا بعد عدم، فان الوجود بعد العدم سواء کانت البعدیة زمانیة او ذاتیة ینافی وجوب الوجود بالذات.

و قوله: فاعل لا باضطرار، و الا لم یکن فاعل کل شیء، اذ کل مضطر ففوقه قاهر یضطره، فیعود المقهور قاهراً و القاهر مقهوراً.

و قوله: مقدر لا بحرکة مرید لا بهمامة سمیع لابالة بصیر لاباداة. اما کونه مقدر: لسبق علمه بالاشیاء اجمالاً و هو القضاء و تفصیلا و هو القدر علی وجودها الکونی.

و اما انه مرید: فلا نه یعقل نظام الخیر فی الوجود و کیفیة کون الخیر فی الکل، فیتبع النظام المعقول عنده و الحکمة البالغة لدیه صورة الموجودات علی وفق النظام المعقول و الحکمة الکاملة الذین عنده لاکاتباع الضوء للمضئ و الاسخان للمسخن، بل هو سبحانه عالم بکیفیة نظام الخیر فی الوجود، بل نفسه تعالی علم بها فیفیض عن علمه بالاشیاء وجود الاشیاء.

ثم لاشک انه مبتهج بذاته عاشق لذاته فذاته محبوب لذاته و ما یتبع المحبوب محبوب، فیصیر نظام الخیر فی الاشیاء محبوباً مراداً له بالتبع، لکن لیس یتحرک الی

ذلک عن شوق و قصد زائد يعبر عنه بالهمامة، فان ذاته لاينفعل عن شیء البتة، و لايشتاق شيئا و لا يطلبه و لايقصده، فهذا ارادته الخالية عن النقص الذى يجلبه شوق و انزعاج قصد الى غرض، كما يقوله الجاهلون من اهل الجدل و الكلام.

و اما انه سميع بصير: فلشهوده للمسموعات و المبصرات. و اما انتفاء الحركة عن تقديره: فهو ظاهر، و اما انتفاء القصد الزائد عن ارادته: فلما مرّ، و اما سلب الالة عن ادراکه: فلانه الخالق لكل الة و ذى الة و الموجد لكل اداة و ذى اداة خلقا على سبيل العلم و الروية، فلو ادرک بالة لزم الدور و التسلسل.

و اعلم ان الضابطة الكلية فى تنزيهه تعالى عن الاشتراک مع غيره فى شئى من الصفات او امر من الامور الوجودية، انه يلزم عند ذلک اما المماثلة فى الذات او المشابهة فى الصفة، لان ذلک الامر المشترک ان كان معتبراً فى ذاته تعالى فيلزم المثل و ان كان زائداً عليه فالشبه، و كلاهما محال.

اما الاول: فللزوم التركيب المستلزم للامكان و الحاجة، و لما تقدم من البرهان على نفى الماهية عن واجب الوجود و ان كل ذى ماهية معلول، و ايضاً قد برهن على ان افراد طبيعة واحدة لايمكن ان يكون بعضها سبباً للبعض متقدماً عليه بالذات. والله موجد كل ما سواه فلا مثل له فى الوجود.

و اما الثانى: فذلک الامر الزائد ان كان حادثا لزم الانفعال و التغير الموجبين للتركيب، تعالى عن ذلک علوا كبيرا، و ان كان ازليا يلزم تعدد الواجب تعالى و هو محال، و مع زيادته و ازليته على الفرض يلزم كونه سابقا بالذات على ما يشاركه مما يوجد فى الممكنات، لان ذاته تعالى مع جميع صفاته و اسمائه متقدم على المخلوقات، و قد علمت ان المتقدم بالذات لايكون من طبيعة المتأخر عنه بالذات.

فتحقق و تبين من هذا البيان انه كما ان ذاته تعالى منزهة عن مجانسة المخلوقات فكذلک جميع صفاته و نعوته الوجودية، فعلمه اعلى و اجل من علوم المخلوقات و قدرته ارفع و اعظم من قدرة غيره و كذلک حيوته و ارادته و سمعه و بصره و سائر صفاته.

فصح قوله عليه السلام: لاتحويه الاماكن و لاتضمنه الاوقات و لاتحده الصفات، و

الغرض تنزيهه عن الامكنة و الاوقات و الصفات، و عبر عنها بلوازمها و هى الاحتواء و التضمين و التحديد، لان ذلک ابلغ، و کذا الغرض من قوله: و لا تأخذه السنات لانفى السنة عنه فعبر عنه بهذه العبارة لما ذکرنا و لموافقة الکتاب مع مراعات السجع لحسنه فى الخطب و امثالها.

و قوله: سبق الاوقات کونه، اشارة الى تنزيهه تعالى عن الزمان[1]، اذ الزمان من جملة الکميات المتصلة و مع ذلک فانه متجدد الذات [و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى المتجددات لانه خالق الزمان و الذوات، و الزمان[2]] متبدل الکون فلا يلحق الا للمتغيرات بالذات[3] کالحرکات او بالعرض کالاجسام و طبائعها و صورها، و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى التغير لانه خالق الزمان و الحرکة و ما يلحقانه من الزمانيات، و ليس المراد من قوله سبق، السبق بالزمان لما علمت من تجرده عن الزمان بل اراد به السبق بالذات و لهذا قال: و العدم وجوده، لان وجود کل وقت عدم وقت اخر، بل کل جزء من اجزاء الزمان يصدق عليه عدم جزء اخر، فلو کان سبقه تعالى زماناً يلزم کون وجوده السابق عدما لوجوده اللاحق لعدم اجتماع المتأخر مع المتقدم فى هذا السبق، فقوله هذا اشارة الى ثبوت السبق بالذات له تعالى و نفى السبق بالزمان عنه و کذا قوله: و الابتداء ازله، يدل على انه تعالى ازلى الذات بمعنى انه واجب الوجود بالذات و ان سبقه على کل ابتداء سبق بالذات لابالزمان حتى يختلف ذاته باختلاف سابقيته، بل سبقه على کل ابتداء کسبقه على کل انتهاء بلا تفاوت من جهة.

اللمعة السادسة

فى الاشارة الى البرهان القطعى على تنزيهه تعالى عن المخلوقات و صفاتها.

قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له و بتجهيره الجواهر عرف ان

---

۱. يعنى دليل عليه. فافهم (نورى)	۲. ما بين المعقفتين ليس فى النسختين م ــ د

۳. بمعنى اعتبار التغير في حدود ذواتها و ماهياتها. فافهم (نورى)

لا جوهر له، قد علمت فی الحدیث السابق ان معنی انه تعالی کیف الکیف و این الاین، انه جعل ذات الکیف و ذات الاین جعلا بسیطا و هو اعلی ضروب الجعل و الایجاد، فکذلک یکون المراد من قوله علیه‌السلام بتشعیره المشاعر و تجهیره الجواهر ابداع نفس المشاعر و انشاء عین الجواهر. و انما قال علیه‌السلام ذلک لیتم البرهان علی ان لا مشعر له تعالی و علی کونه خارجاً عن جنس الجواهر.

لما ثبت و تقرر ان الطبیعة الواحدة لایمکن ان یکون بعضها علة لبعض اخر لذاته بان یقال: لو فرض کون نار مثلاً علة لنار اخری، فعلیة هذه و معلولیة تلک اما لنفس کونهما ناراً، فلا رجحان لاحداهما فی العلیة و للاخری فی المعلولیة لتساویهما فی الناریة، بل یلزم ان یکون کل نار علة للاخری بل علة لذاتها و معلولاً لذاتها و هو محال، و ان کانت العلیة لانضمام شیء اخر فلم یکن ما فرضناه علة علة، بل العلة حینئذ ذلک الشیء فقط، لعدم الرجحان فی احداهما للشرطیة و الجزئیة ایضا لاتحادهما من جهة المعنی المشترک، و کذا الحال لو فرض المعلولیة لاجل ضمیمة. فقد تبین ان جاعل الشیء یستحیل ان یکون مشارکا لمجعوله.

قال بعض شراح نهج‌البلاغة[1] فی شرح قوله علیه‌السلام: بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعرله: و ذلک انه تعالی لما خلق المشاعر و اوجدها و هو المراد بتشعیره لها امتنع ان یکون له مشعر و حاسة، و الا لکان وجودها له اما من غیره و هو محال، اما اولاً فلانه مشعّر المشاعر، و اما ثانیا فلانه یکون محتاجا فی کماله الی غیره فهو ناقص بذاته هذا محال، و اما منه و هو ایضاً محال، لانه ان کان من کمالات الوهبیة: کان موجداً لها من حیث هو فاقد کمالاً، فکان ناقصاً بذاته و هو محال، و ان لم یکن کمالاًکان اثباتها له تعالی نقصاً، لان الزیادة علی الکمال نقصان، فکان ایجاده لها مستلزماً لنقصانه و هو محال. انتهی.

اقول: فیه بحث من وجوه: احدها بطریق النقض: فان ما ذکره لوتم یلزم ان لایثبت له تعالی علی الاطلاق صفة کمالیة کالعلم و القدرة و نحوهما بان یقال امتنع ان یکون

---

۱. شرح ابن میثم: ج ۴، ص ۱۵۶.

له علم مثلا. و الا لكان وجودها له اما من غيره و هو محال بمثل ما ذكره من الوجهين، و اما منه و هو محال ايضاً، لانه ان كان من الكمالات كان ناقصاً بذاته و الا فكان اثباته له تعالى نقصاً و كلاهما محال بعين ما ذكرناه.

و ثانيها بطريق الحل: و هو ان هيهنا احتمالا اخر نختاره و هو ان يكون ذلک المشعرعين ذاته كالعلم و القدرة، فان بطلانه لو كان بديهيا لم يحتج الى الاستدلال، اذ كل ما يحتمل قبل الدليل ان يكون عارضاً له يحتمل ان يكون عينا له.

و اما ثالثا: فان ما ذكره من الكلام على تقدير تمامه استدلال برأسه لم يظهر فيه مدخلية قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر فى نفى المشعر عنه تعالى، و انما استعمله فى اثبات مقدمه لم تثبت به وقد تثبت بغيره كما لايخفى على الناظر فيه. فالاولى بالبيان المصير الى ما ذكرناه و به يعرف ان كل كمال و كل امر وجودى يتحقق فى الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ما هو اعلى و اشرف منه. اما الاول: فلتعاليه عن النقص، و كل مجعول ناقص و الا لم يكن مفتقر الى جاعل و كذا ما يساويه فى المرتبة و احاد نوعه، كافراد جنسه[1]، و اما الثانى: فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه و ما فى المجعول رشحه و ظله، فهو سبحانه ذات الذوات و وجود الوجودات و حقيقة الحقائق و علم العلوم و قدرة القدر و سمع الاسماع و بصر البصائر و الابصار.

و بالجملة هو كل الاشياء و ليس شىء من الاشياء، و هذا مما لايحتمله الافهام و ربما تشمئزّعنه النفوس القاصرة فلنمسک عنه.

قوله عليه السلام: و بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، لانه لما كان خالق الاضداد، فلو كان له ضد لكان خالقا لنفسه و لضده و هو محال، و لانک لما علمت ان الضدين باصطلاح الخاصة هما الامران الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد او محل واحد و بينهما غاية الخلاف و يمتنع اجتماعهما فيه، فلو كان بينه تعالى و بين غيره تضاد لكان محتاجا الى محل تعاقب ضده عليه و قد ثبت انه تعالى غنى

---

١. كاحاد نوعه و افراد جنسه ــ م

عن كل شيء، و باصطلاح اخر: ضد الشيء هو المكافئ له في القوة و الممانع له، و لما كان ما سواه مخلوقا له مفتقراً اليه فامتنع ان يكون له ضد بهذا المعنى ايضاً كمامر.

و ايضاً قد علمت ان المضادة من باب المضاف و علمت ان المضاف ينقسم الى حقيقي و غير حقيقي: فالحقيقي هو الذي لايعقل ماهيته الا بالقياس الى غيره، و غير الحقيقي هو الذي له في ذاته ماهية غير الاضافة تعرض لها الاضافة، و كيف كان فلابد من وجود الغير حتى يوجد المضاف من حيث هو مضاف و هو محال عليه تعالى، اما على تقدير الاول: فظاهر، كيف و لا مكافئ له تعالى في الوجود كمامر، و اما على تقدير الثاني: فلان صفاته غير زائدة على ذاته، فلوكان مضافا كان مضافا حقيقيا، و يلزم ما ذكرناه من المحال.

فان قلت: اليس هو تعالى بذاته مبدأ[1] الاشياء و خالقها و موجدها و مبداها و كل هذه الامور اضافات؟ فيلزم كونه مضافا حقيقيا.

قلنا: المضاف من اقسام الماهيات التي لها اجناس عالية، و الوجود كما علمت ليس بماهية كلية و لاجنس له و لافصل، سيما الوجود الصرف الذي لايشوبه عموم و لا ماهية، الا ترى ان كونه موجوداً لا في موضوع لايوجب كونه جوهراً؟ اذ الجوهر ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لايكون في موضوع و الاول تعالى لا ماهية له.

قوله عليه‌السلام: و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لاقرين له. برهانه اما اولاً: فلانه تعالى خالق المقترنات و نحو وجودها الذي بحسبه يكون مقترناً بالذات او يصح عليه المقارنة. فالاول: ككون الشيء عارضا لشيء او معروضا ملزوماً له او صورة لشيء او مادة او جزء الشيء. و اما الثاني: ككون الشيء معروضا لشيء بعد ما لم يكن او مادة و ككون جسم ملاقيا لجسم اخر. و هذه كلها مما لايجوز لحوقه لكل موجود اتفق، بل من الموجود ما يستحيل عليه لذاته الاقتران بشيء كالمفارقات مثلا و كالاضداد بعضها لبعض. و الغرض ان كون الشيء بحيث يجوز له المقارنة لشيء اخر امر يرجع الى خصوصية ذاته و نحو وجوده.

---

۱. مبدع ـ م ـ د

و قد علمت ان خالق كل وجود ليس من نوع ذلك الوجود، فلو كان ذاته تعالى مقارناً لشيء اخر، و انحاء المقارنات محصورة و كل منها قد وجد في المخلوقات، فيلزم كونه من نوع المخلوقات، بل يلزم كونه خالقا لنفسه كما مر.

ثم اخذ عليه السلام في ذكر اقسام المتضادات و المتفرقات ليبين ان مضادها و مفرقها ـ اى موجدها متضادة متفرقة ـ ليس من جنسها و لا متصفاً بها و لا بالتضاد و التفرقة تأكيداً و توضيحاً لقوله: بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، فمنها النور و الظلمة و في كونهما ضدين خلاف بين العلماء، مبناه على الخلاف في كون الظلمة امراً وجوديا او امراً عدميا، فان الاشراقيين و اتباعهم على ان الظلمة ليست الاعدم النور فقط من غير اشتراط الموضوع القابل.

والحق انها ليست عدما صرفا، بل هى عبارة عن عدم الصورة عما من شأنه ان يضىء، و اذ ليست بعدم صرف و معذلك يتعاقب مع الضوء على موضوع واحد كالهواء و نحوه، فصح عليه اطلاق الضد على اصطلاح المنطقيين حيث لايشترط في اصطلاحهم المنطقى كون كل الضدين وجوديين، بل الشرط فيه عندهم التعاقب على موضوع واحد.

نعم! ان اريد بالنور الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره مطلقا معقولاً كان او محسوساً، حتى ان البارئ جل ذكره نور بهذا المعنى، و الذوات المفارقة عن الاجرام و الصور الادراكية عقلية كانت اوحسية كلها انوار بهذا المعنى، اذ كل منها ظاهر بذاته مظهر لغيره فلم يكن للنور بهذا المعنى مقابل وجودى و لا عدم ملكة.

فعلم ان المراد من النور الواقع في كلامه: ضاد النور بالظلمة، هو الضوء المحسوس و منها اليبس و البلل، و في عبارة نهج‌البلاغة «الجمود» بدل اليبس و هو ابلغ لانه قد يفرق بين الرطوبة و البلل و كذابين اليبوسة و الجمود، فيقال الرطوبة كيفية بها يسهل قبول الاشكال و اليبوسة كيفية بها يصعب قبول الاشكال، فعلى هذا المعنى يكون الهواء ارطب من الماء لانه اسهل قبولاً منه، و اما البلة او البلل فهى كيفية بها سرعة اللصوق و الاتصال فيقابله الجمود، و اليبس يقابله الرطوبة لاالبلل لكن الظاهر في الاستعمالات عدم الفرق المذكور.

و منها الخشن و اللين و الصرد و الحرور، و الصرد معناه البارد و هو فارسى معرب «سرد» يقال: يوم صرد. و الحرور فعول من الحر و هو ضد البرد يقال: حرالنهار. من ابواب ضرب و طلب و علم حراً و حرارة و حرورا.

و قوله عليه‌السلام: مؤلفا بين متعادياتها. ذلک فی امزجة المرکبات من العناصر الاربعة المتعادية ای المتضادة فی کيفياتها، فانه سبحانه يجبرها علی الامتزاج و الالتيام حتى حصلت بينها كيفية متوسطة هی المزاج، اذ لو كان كلامنها فی مكانه الطبيعی لم يحصل بينها امتزاج، و لو امتزجت من غير استحالة ـ و هی الحركة فی الكيف ـ لم يحصل منها[1] كيفية متشابهة فی الكل هی المزاج. ثم لو لم يقف مدة علی وجه الاجتماع لم يكن استحالة لاقتضاء كل حركة زمانا، و هذه الحركات و الاستحالات مع السكنات ليست طبيعية و لاقسرية لانتهاء القسر ايضاً الی الطبع، و لا ايضاً اتفاقية لدوام وقوعها و ترتب الغايات الحكمية عليها. و القسر لايدوم و الاتفاق لايكون الاعلی الندرة. فاذن لابد من استناد هذه الامور الی الاسباب الالهية و الامور المنبعثة من عالم القضاء الالهی و القدر الربانی.

و قوله عليه‌السلام: مفرقاً بين متدانياتها. ای بالموت و الهلاک لهذه المركبات و بطلان تركيبها. و ذلک اما فی الانسان و ما يجری مجراه كبعض طوائف الجن او ماله نفس ذات ذكرٍمن الحيوان فلبعثه الی نشأة اخری، و اما فی سائر المركبات فللتحول من صورة الی صورة اخری، لان هذه الاكوان الحيوانية و النباتية و الجمادية لها غايات ذاتية فی استحالاتها و انقلاباتها الجوهرية. فاذا انتهی منها الی كماله الجوهری و غايته الذاتية حصلت له نشأته اللاحقة[2] و فسدت عنه نشأته السابقة، سواء كان جامع الهوية العددية فی النشأتين كما فی الانسان و مايقرب منه اولا، كسائر المركبات.

و بالجملة ليس سبب ضرورة الموت و زوال الصورة كما هو المشهور عند جمهور علماء الطبيعية[3] و الاطباء من انه لاجل تناهی القوی الجسمانية، فكون الموت طبيعيا

---

۱. بينها ـ م ـ ط ۲. نشأة لاحقة ـ م ـ د ۳. الطبيعة ـ م ـ د ـ ط

عندهم معناه نفاد القوة و الحرارة الغريزية، بل السبب الا صلى ما ذكرناه و لهذا نسب الى الله[١]، لانه لحكمة و غاية هى وصول الخلائق الى غاياتها و خيراتها، و قد بينا هذا المطلب فى كتبنا اوضح بيان.

و قد طاوعته عليه‌السلام المطابقة فى هذه القرائن، فالتأليف بازاء المعاداة و التفريق بازاء المداناة و المقارنة بازاء المباينة و القرب بازاء البعد.

و اما قوله عليه‌السلام: دالة بتفريقها على مفرقها و بتأليفها على مؤلفها، فقد سبق وجه الدلالة بما اوضحناه.

و قوله عليه‌السلام: و ذلک قوله: و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون[٢]، يعنى ان كل موجود من دون الله ففيه زوجان اثنان كالوجوب و الامكان و المادة و الصورة، و ايضاً كل ما عداه يوصف بالمضافين كالعلية و المعلولية و القرب و البعد و المقارنة و المباينة و التألف و التفرق و المعاداة و الموافقة و غيرها من الامور الاضافية، و اطلاق الزوج على كل من الواحدين من جهة ازدواجه بالاخر او لان لكل منهما مدخلافى الزوجية كالمتممين.

قال بعض المفسرين[٣]: المراد بالشىء الجنس و اقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس نوعان كالجوهر منه المادى[٤] و المجرد و من المادى الجماد[٥] و النامى و من النامى النبات و المدرِک و من المدرِک الصامت و الناطق، و كل ذلک يدل على انه واحد[٦] لا كثرة فيه، و قوله: لعلكم تذكرون، اى تعرفون من اتصاف كل مخلوق بصفة التركيب و الزوجية والتضايف ان خالقها واحد احد لا يوصف بصفاتها.

اما نفى التركيب عنه تعالى: فلما علمت من ان مناطه[٧] الامكان و الحاجة.

و اما نفى التضايف: فلما علمت ان المضاف مع مضائفه فى الوجود كالمتكافئين لاتقدم لاحدهما على الاخر و الاول تعالى لامكافئ له فى الوجود كمامر.

---

١. يشير الى آية ٤٢ سورة الزمر: الله يتوفى الانفس حين موتها. ٢. الذاريات/ ٤٧
٣. هو الفخر الرازى فى تفسيره
٤. كل جنس خلق نوعين من الجوهر مثلا المادى «التفسير الكبير»
٥. الجامد «التفسير الكبير» ٦. فرد «التفسير الكبير» ٧. من انه مناط ـ م ـ د

و قوله: ففرق بين قبل و بعد ليعلم ان لا قبل له و لابعد. يعنى ان قبليات الاشياء كالزمانيات و نحوها تخالف بعد يا تها، لانها ضعيفة الوجود عالمها عالم التفرقة، فوجودها بهذه الصفة اى صفة التفرقة يدل على ان خالقها ليس كذلک، بل هو قبل كل شىء من حيث هو بعد كل شىء و مبدأ كل مخلوق من جهة ما هو غايته، لان وجوده تعالى وجود جمعى لايوصف بافتراق و وحدانى لايوصف بكثرة.

قوله عليه‌السلام: شاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمغرزها، اى الاشياء دالة بطبائعها و فطرها على ان مغرزها اى جاعلها ليس له غريزة، اى طبيعة جسمانية او فطرة نفسانية او جوهر عقلى، و الا لكان الخالق و المخلوق متحدان فى الذات او الذاتى و هو محال، فكل مجعول شاهد على ان جاعله غيره فى الحقيقة، فلايوصف تعالى بشىء من صفات المجعولات و غرائزها.

قوله عليه‌السلام: مخبرة بتوقيتها ان لاوقت لموقتها، اى الموجودات التى خلقها الله موقتة باوقاتها، مشعرة با نه تعالى غير واقع فى الزمان و لاموصوف بالوقت كالمضى و الاستقبال و الحال.

و برهانه اما اجمالاً: فلما ذكر مراراً من امتناع اتصاف الخالق بصفات المخلوقات، فلايوصف بوقت و زمان.

و اما تفصيلا: فلما سبق ان الوقت لاينتهى الى طرف لا وقت قبله، فالزمان غيرمتناه المقدار، فالحركة التى يتقدر بها حركة متصلة لامقطع لها و هى الدورية و قابلها جسم فلكى متجدد الذات متبدل الهوية فى كل ان دائماً الى ان يشاء الله، و فاعلها قوة عقلية غيرمتناهية القوة و القدرة مقدسة عن التغير و الحركة، و الا لكانت منفعلة و لاحتاجت الى فاعل اخر غير منفعل.

و بالجملة الحركات لابد من انتهائها الى محرک غير متحرک اصلا، دفعاً للدور و التسلسل و هو الاله جل و علا، اما بذاته بلا متوسط او بتوسط ملک روحانى عقلى، و على اى الوجهين فلا زمان لوجوده حيث لاتغير لكونه، فثبت ان لا وقت لموقت الاشياء و هو المطلوب.

قوله عليه‌السلام: حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لاحجاب بينه و بين خلقه، وجه

هذه الدلالة: ان الاحتجاب من لوازم الاجسام و الابعاد، و حجبها اما للكثافة و التجرم و اما للبعد، و اما الموجودات الخارجة عن عالم و الابعاد و الاجرام فلا حجاب بينها، و كل جسم يفتقر في وجوده الى علة و علته لايمكن ان يكون جسم اخر و لاجسماني كمادة الجسم او صورته او عرض قائم به او نفس متعلقة به، و ذلك لان تأثير الجسم ـ ان فرض تأثيره و تأثير قواه و متعلقاته ـ انما يكون بمشاركة الوضع، و لكن لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية لشيء فلها مرتبة في الوجود سابقة على وجود معلوله.

و اذا كان تأثير العلة الجسمانية بمشاركة الوضع، والوضع لايتحقق[1] الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع او موضوعه او مادته.

و اما ذات الجسم و المادة التي كلا منافيه: فلا يمكن ان يكون لموجدها وضع بالقياس اليها قبل وجودها، و الالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب ان لايكون جسما و لا جسمانيا فتكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب و الظلمات، فوجود المحتجبات دل على ان موجدها موجود غير محتجب عن الخلق و هذا معنى قوله: ليعلم، اى بمثل هذا الدلالة العقلية البرهانية ان لاحجاب بينه و بين خلقه.

فان قلت: اذا لم يكن الاول سبحانه محجوباً عن خلقه فيلزم ان يعرفه كل احد و يراه.

قلنا: قد علمت انفاً ان المانع عن معرفة الله و رؤيته ليس وجود حجاب بينه و بين الخلق، بل المانع شدة نوره و قوة ظهوره و قصور الذوات و ضعف قوى الادراك و اعمشاشها و اندكاكها و احتراقها عند التجلي لغلبة نوره على نورها.

اللمعة السابعة

في انه تعالى موصوف بجميع صفاته الحقيقية سواء كانت لازمة الاضافة ام غير لازمة الاضافة قبل ان يخلق الخلق

و هو قوله عليه السلام: كان ربا اذ لامربوب و الهاً اذ لا مألوه و سميعاً اذ لا مسموع.

---

١. بمشاركة الوضع لايتحقق ـ م ـ د

بيان ذلک مبنى على مقدمات ثلاث:

اوليها: ان لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود يستحيل خلافه، فالزمانى يمتنع ان يكون انياً و الانى يمتنع ان يكون زمانيا و المفارق عن المادة يمتنع ان يكون ماديا و بالعكس، و المنقسم يمتنع ان يكون غير منقسم و بالعكس و على هذا القياس.

و الثانية: ان الزمان و الدهر و السرمد اوعية الوجود بعضها محيط بالبعض، فالزمان وعاء المتغيرات و الدهر محيط به و السرمد محيط بهما، فمعية المتغيرات بعضها مع بعض يقع فى الزمان و معية المتغير مع الثابت يقع فى الدهر و معية الثابت مع الثابت يقع فى السرمد.

مثال الاول: معية الحركة و الزمان او معية الجسم مع حركته و معية الجسم لجسم اخر من حيث تغيرهما. و مثال الثانى: المعية التى بين العقل و الزمان جملة، او الفلک و وجود الخردلة الواحدة مع الفلک فى انٍ او زمان، و وجود العقل مع النقطة او الان. و مثال الثالث: وجود البارئ مع العقل او العقل مع القضاء.

الثالثة: ان البارئ جل ذكره جميع صفاته و حيثياته راجعة الى نفس ذاته و كلها موصوفة بصفة ذاته من الوجوب الذاتى و الاحدية و الفردانية و التقدم و السببية لما عداه، و لهذا قالت الحكماء الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و قال بعض المحققين: كل صفة من صفاته تعالى اذا حققت كان بعينه الصفة الاخرى.

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: ذاته تعالى فى ازل الازال موصوف بصفات الربوبية لكل شىء و الالهية لكل شىء و العالمية بكل شئ، و هذه الاضافات و ان اقتضت ان يكون المربوبات و المألوهات و المعلومات معه و هو معها، و لكن لما لم يمكن ان يكون المجعول مع الجاعل فى رتبة الوجود الذاتى، بل قصارى معيتهما ان تكون على نحو المعية فى الوجود التى تكون بين المتأخر بالذات و المتقدم بالذات، فيكونان معاً فى السرمد ان كانا ثابتين غير متغرين اصلاً، و ان كان الجاعل ثابتاً و المجعول متغير الذات فالمعية الوجودية بينهما فى الدهر، و ان كان كلاهما متغير الوجود فلابد ان يكونا معاً فى الزمان او فى الان ان كانا دفعى الوجود.

فاذن معية البارئ تعالى لكل موجود: نفس تقدمه الذاتى عليه، و لخصوص الحوادث الزمانية: نفس بقائه السرمدى و حدوثها الزمانى، اذ لايتصور بينهما معية وراء هذه المعية، كما ان معية اجزاء الزمان و الحركة بعضها لبعض ليست الا اتصالها التدريجى المستلزم لتقدم بعضها على بعض و تأخر بعضها عن بعض، تقدماً زمانيا و تأخراً زمانياً لايجتمع المتقدم بهذا التقديم مع المتأخر، فمعيتها فى الوجود الدهرى عين تقدمها و تأخرها الزمانيين اذ لايتصور بينها[1] معية غير هذه المعية.

فعلى هذه القاعدة ثبت و تحقق ان كونه تعالى ربّاً اذ لا مربوب لاينافى كونه مع كل مربوب الذى هو شرط التضايف، و كذا كونه سميعاً بصيراً حيث لامسموع و لامبصر لاينافي كونه مع كل مسموع و مبصر كما هو شرط المضافين[2]، و هكذا الامر فى كونه خالقا رازقا غفوراً رحيما و غيرها من الصفات الاضافية، فان نسبته تعالى الى جميع الزمانيات و المتجددات نسبة واحدة غير متكثرة و لامتجددة، و الوجه ما ذكرناه.

فمن قال من اهل الكلام ان العلم قديم و التعلق حادث و القدرة قديمة و التعلق حادث، ان كان مراده ما ذكرناه فهو حق و الا فباطل، فعلمه بكل شيء قبل وجوده و حين وجوده و بعد وجوده علم واحد ثابت الذات ازلاً و ابداً و كذلك قدرته و سائر اضافاته، فهكذا يجب ان يتصور هذا المطلب حتى لايلزم التغير فى ذاته و لا القدح فى احديته. و الله ولى التوفيق.[3]

الحديث الخامس
و هو السابع و الاربعون و ثلاث مائة

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن شباب الصيرفى، و اسمه محمد بن الوليد. عن على بن سيف بن عميرة قال حدثنى اسمعيل بن قتيبة»، بضم القاف و فتح التاء بعده المنقوطة[4] فوقها نقطتين ثم الباء المنقطة تحتها نقطتين الساكنة ثم الباء المنقطة تحتها

---

١. بينهما ـ م ـ د ٢. المتضايفين ـ م ـ د ٣. التوفيق و التحقيق ـ م ـ د
٤. المنقطة «صه»

نقطة واحدة المفتوحة، مجهول من اصحاب الرضا عليه‌السلام «صه» و كذا فى رجال الشيخ رحمه‌الله. «قال: دخلت انا و عيسى شلقان على ابى عبدالله عليه‌السلام فابتدأنا فقال: عجباً لاقوام يدعّون على اميرالمؤمنين (ع) ما لم يتكلم به قطُّ، خطب اميرالمؤمنين (ع) الناس بالكوفة فقال:

الحمدلله الملهم عباده حمده و فاطرهم على معرفة ربوبيّته، الدّالّ على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازله و باشتباههم على ان لاشبه له؛ المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته و من الابصار رؤيته و من الاوهام الاحاطة به؛ لا امد لكونه و لاغاية لبقائه؛ لاتشمله المشاعر و لا تحجبه الحجب و الحجاب[1] بينه و بين خلقه خلقه اياهم لامتناعه مما يمكن فى ذواتهم و لامكانٍ مما يمكن فى ذواتهم و لامكان مما يمتنع منه و لافتراق الصانع من المصنوع و الحادّ و المحدود و الرب و المربوب.[2]

الواحد بلا تأويل عددٍ و الخالق لابمعنى حركةٍ و البصير لاباداةٍ و السّميع لابتفريق آلة و الشاهد لابمُماسَّةٍ و الباطن لا باجتنان و الظاهر البائن لابتراخى مسافة، ازله نهية لمجاول[3] الافكار و دوامه ردع لطامحات العقول قدحسر كنهه نوافذ الابصار و قمع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدَّه و من عدَّه فقد ابطل ازله و من قال: اين؟ فقد غياه و من قال: علام؟ فقد اخلا منه و من قال فيم؟ فقد ضمَّنه.

الشرح

قوله: يدعون على اميرالمؤمنين عليه‌السلام ما لم يتكلم به قط، اشارة الى ما تقولت و افترأت عليه عليه‌السلام جماعة الغلاة من دعوى الالهية و الحلول و نحوه، و هؤلاء هم الذين غلوا فى حقه او فى حق ائمة المعصومين عليهم السلام حتى اخرجوهم من

---

۱. و لاتحجبه ـ اى: لكونه محيطاً. الحجب: اثبات فى عين السلب و السلب فى عين الاثبات (نورى)

۲. والحاد من المحدود و الرب من المربوب (الكافى) ۳. لمجادل (الكافى)

حدود الخلقية و حكموا فيهم باحكام الالهية.

فربما شبهوا عليا عليه السلام او واحداً من اولاده الائمة عليهم السلام بالاله.

و ربما شبهوا الاله بالخلق و هم على طرفى الغلو و التقصير، و انما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية و التناسخية و مذاهب اليهود و النصارى، اذاليهود شبهت الخالق بالخلق و النصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهة فى اذهان جماعة من فرق الشيعة و هم الغالية حتى حكمت باحكام الالهية فى حق على عليه السلام و بعض اولاده عليهم السلام.

فمنهم السبائية اصحاب عبدالله بن سبأ و اسمه مذكور فى الكشى و الخلاصة و وصفه بانه غال ملعون احرقه[1] اميرالمؤمنين عليه السلام و كان[2] يزعم ان عليا عليه السلام اله و انه نبى.

و ذكر محمد بن عبدالكريم الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل انه قال لعلى عليه السلام: انت انت، يعنى انت الاله، فنفاه الى المدائن. و زعم انه كان يهودياً فاسلم و كان فى اليهود يقول فى يوشع بن نون وصى موسى صلوات الله عليه مثل ما قال فى على عليه السلام، و هو اول من اظهر القول بالغلو و منه انشعبت اصناف الغلاة. و زعمت السبائية ان علياً عليه السلام حى لم يقتل و فيه الجزء الالهى و لايجوزان يستولى عليه و هو الذى يجىء فى السحاب، و الرعد صوته و البرق تبسمه، و انه سينزل بعد ذلك فيملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.

قال: و انما اظهر ابن سباء هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام و اجتمعت عليه جماعة، و هذا ينافى القول بانه قتله على عليه السلام و حرقه[3]. و قالت هئولاء بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على عليهم السلام.

قال: و هذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة و ان كانوا على خلاف مراده، هذا عمر كان يقول فيه حين فقأعين واحد بالحد فى الحرم و رفعت القصة اليه: ماذا اقول فى يدالله فقأت عينا فى حرم الله؟، فاطلق عمر اسم الالهية عليه لما عرف منه ذلك.

---

١. حرقه «صه»　　٢. كان «صه»　　٣. هذا الكلام من الشارح قدس سره.

و منهم: الکاملیة اصحاب ابی کامل کفر جمیع الصحابة بترکهم بیعة علی علیه‌السلام، و طعن فی علی علیه‌السلام[1] بترکه طلب حقه و لم یغدره القعود[2] علی انه غلافی حقه، و کان یقول: الامامة نور یتناسخ من شخص الی شخص و ذلک النور فی شخص یکون الامامة[3] فیه، و ربما تتناسخ الامامة فتصیر نبوة. و قال: یتناسخ[4] الارواح بعد الموت. و الغلاة علی اصنافهم کلهم متفقون علی التناسخ و الحلول.

و منهم: العلیانیة اصحاب العلیان بن ذراع الاحدی و قال قوم: الدری[5]، و کان یفضل علیا علیه‌السلام علی النبی صلی‌الله علیه و اله و زعم انه الذی بعث محمداً صلی‌الله علیه و اله و سمّاه الهاً و کان یقول بذم محمد. ـ لعن الله العلیان و صلی الله علی سیدنا المرسلین محمد و اله.[6] ـ و زعم انه بعث لیدعو الی علی علیه‌السلام فدعا الی نفسه.

و منهم: من قال بالهیتهما جمیعاً و یقدمون علیا علیه‌السلام فی احکام الالهیة و یسمونهم العینیة.

و منهم: من یقول بالهیتهما جمیعاً و یفضلون محمداً صلی‌الله علیه و اله فی الالهیة و یسمونهم المیمیة.

و منهم: من قال بالالهیة لخمسة[7] اصحاب الکساء محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم‌السلام و قالوا خمستهم شیء واحد و الروح حالة فیهم بالسویة لافضل لواحد[8] علی الاخر. و کرهوا ان یقولوا فاطمة بالتأنیث بل قالوا «فاطم» و فی ذلک یقول بعض شعرائهم:

تولیت من بعد الله فی الدین خمسةً نبیاً و سبطیه و شیخاً و فاطما

و منهم: طوائف اخری و ذکر اقوالهم یؤدی الی الاطناب.

---

۱. فی علی علیه‌السلام ایضاً «الملل»
۲. فی القعود، قال: و کان علیه ان یخرج و یظهر الحق علی انه «الملل»
۳. یکون نبوة و فی شخص یکون امامة «الملل» ۴. بتناسخ «الملل»
۵. العلیانیة اصحاب العلیان بن ذراع الدوسی و قال قوم هو الاسدی «الملل»
۶. هذا من کلام الشارح قدس سره. ۷. لجملة «الملل» ۸. لواحد منهم «الملل»

فغرض الصادق عليه‌السلام من نقل هذه الخطبة المشتملة على مناهج التوحيد و التنزيه ليعلم الناس انه بريْ مما نسبت اليه الغلاة كبرائة عيسى عليه‌السلام مما نسبت اليه النصارى.

قوله: الحمدلله الملهم عباده حمده، اراد بالعباد الملهمين حمده خواص البشر.

و قوله: فاطرهم على معرفة ربوبيته، اى جاعلهم على فطرة الايمان و المعرفة كما فى قول النبى صلى الله عليه واله: كل مولود يولد على الفطرة... الحديث، اشارة الى ان معرفة الله فطرى للنفوس الادمية و ان الكفر و الضلال عرض طارٍ على قلوبهم، كالطبع و الرين على المراة، فافسدها عما فطروا عليه من قبول نور الايمان و المعرفة.

قوله: الدال على وجوده بخلقه، اشارة الى ما يستدل بوجود الخلق و امكانه على وجوب وجود الخالق بالبراهين المتعددة التى بعضها من طريق الاجسام و بعضها من طريق الحركة و بعضها من طريق النفس كما هو مفصل فى الكتب العقلية.

و قوله: و بحدوث خلقه على ازله، اشارة الى ما ذكرنا من دلالة حدوث الشئى على سبق الحركة التى لابداية لها و على فاعله الازلى الذى لاينقطع فيض رحمته وجوده ازلاً ابداً.

و قوله: و باشتباههم على ان لاشبه له، اراد باشتباههم كونهم ذوى اشباه و امثال، فان كل ممكن ذو ماهية وكل ذى ماهية و ان كانت ماهيته منحصرة فى الخارج فى فرد واحد، فانه يحتمل من حيث ماهيته الاشتراك بين اشياء كثيرة متشابهة متماثلة، و كل ما يكون ذا ماهية محتملة للكثرة، فلابد فى وجوده الخاص ببعض افراده دون بعض من علة خارجة عن ماهيته، فكل ذى ماهية معلول محتاج الى علة فاعلة، ففاعله ان كان ذا ماهية فيحتاج الى فاعل اخر، و هكذا الكلام فى فاعل فاعله، فيتسلسل الامر الى لانهاية او يدور او ينتهى الى فاعل لا ماهية له غير الوجود الصرف، و القسمان الاولان باطلان فتعين الثالث و هو الحق المطلوب.

و قال بعض شراح نهج‌البلاغة[1]: اراد باشتباههم على ان لاشبه له، اشتباههم فى

---

١. ابن ميثم: ج ٣، ص ٢٣٠

الحاجة الی المؤثر و المدبر، و تقریر هذا الطریق ان نقول: ان کان تعالی غنیاً عن المؤثر فلا شبیه له فی نفی الحاجة[1] الیه، لکن المقدم حق فالتالی مثله.

اقول: فیه ما لا یخفی من القصور بوجهین: احدهما ان المطلوب فی تنزیه الحق تعالی عن الشبه هو نفی الشبه عنه علی الاطلاق لا نفی وجه من وجوه الشبه فقط کالحاجة. و ثانیهما ان نفی الحاجة عنه تعالی مما لایحتاج الی اثباته له من جهة تشابه الخلق فیها، بل مجرد کونه واجب الوجود یلزمه نفی الحاجة عنه الی غیره لزوماً بیناً، فالاستدلال علیه لغو من الکلام مستدرک، فالاولی فی شرح هذا الکلام ما ذکرناه.

ثم قال: و قیل: اراد باشتباههم اشتباههم فی الجسمیة و الجنس و النوع و الاشکال و المقادیر و الالوان و نحو ذلک، و اذ لیس داخلاً تحت جنس لبراءته عن الترکیب المستلزم للامکان، و لا تحت النوع لافتقاره فی التخصیص بالعوارض الی غیره، و لا بذی مادة لاستلزامها الترکیب[2]، فلیس بذی شبیه فی شیء من الامور المذکورة. قال[3]: و الاول اعم فی نفی التشبیه.

اقول: اراد بالاعمیة فی الوجه الاول اعمیة دلیله الذی هو وجود الحاجة فی المخلوقات کلها بخلاف الوجه الثانی، اذ ربما یوجد موجود من المخلوقات لاشبیه له فی نوعه و لا فی جنسه لبساطته و لا فی الاشکال و المقادیر و الالوان و غیره، و هذا الوجه و ان کان اخص دلیلا من الوجه الاول لکنه اعم فائدة، و هو نفی الشبه عنه من وجوه اخری ایضا، و العبرة بعموم المطلوب و شموله لاقسامه اولی من العبرة بعمومیة مادة الدلیل، فالوجه الثانی اولی.

و اما الوجه الذی ذکرناه فالدلیل و المطلوب کلاهما عامان. لان دلیلنا کون المخلوق ذا ماهیة محتملة للاشباه و المطلوب الحاصل منه نفی الشبه عنه تعالی من جمیع الوجوه و الحیثیات.

قوله: المستشهد بایاته علی قدرته، اراد بایاته الایات الافاقیة: کخلق السموات و الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب، و الانفسیة: کخلق

---

۱. فی الحاجة «المصدر» ۲. الترکیب ایضاً «المصدر» ۳. ای: ابن میثم.

الارواح و العقول و النفوس و انحاء علومها و ادراكاتها و صفاتها. و لا شک انه کلما کان المخلوق اعظم و اشرف کان الخالق اعلی قدرة و اشرف قوة، ثم لا اعظم و لا اشرف من هذه المخلوقات، فلا اعلی قدرة و لا اشرف قوة من خالقها و مدبرها و مسخرها، فمن قدر علی خلقها فهو علی کل شیء قدیر کما قال: سنریهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق[١]، و قال: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب[٢]، و قال: والشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره ان فی ذلک لایات لقوم یعقلون[٣]، و کقوله: قد بینالکم الایات لعلّکم تعقلون[٤]، و قوله: و من اياته خلق السموات و الارض و اختلاف السنتکم و الوانکم[٥]، و من اياته ان تقوم السماء و الارض بامره[٦]، و من اياته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها[٧]، و من اياته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون[٨]، و من اياته یریکم البرق خوفا و طمعاً و ینزل من السماء ماءً فیحیی به الارض بعد موتها[٩]، الی غیر ذلک من الایات العظیمة و الشهادات القائمة الدالة علی غایة قدرته و نهایة حکمته.

و قوله: الممتنعة من الصفات ذاته، اراد بالصفات الاحوال الزائدة علی الذات الموجودة بوجود الاعراض، فهو تعالی عالم لا بعلم عارض لازم، قادر لا بقدرة زائدة هی من باب الکیفیات النفسانیة، مرید لا بقصد زائد و هکذا فی جمیع نعوته الکمالیة.

و المراد ان صفاته تعالی کلها موجودة بوجود واحد هو بعینه وجود ذاته، فذاته تعالی وجود و علم و قدرة و حیوة و ارادة و سمع و بصر و غیرها، و کذلک ذاته تعالی موجود و عالم قادر حی مرید سمیع بصیر دراک فعال حکیم رحیم جواد کما ذکرنا مراراً.

و اکثر الناس لما رأوا ان مفهومات الصفات متغایرة ظنوا ان تغایرها من حیث المعنی و المفهوم یوجب اختلاف الحیثیات الوجودیة، فذهبوا الی نفی العلم و القدرة و سائر الصفات عن ذاته و جعلوا الذات الاحدیة خالیة عن هذه النعوت الکمالیة،

---

١. فصلت/ ٥٣ ٢. ال عمران/ ١٩٠ ٣. النحل/ ١٢ ٤. الحدید/ ١٧
٥. الروم/ ٢٢ ٦. الروم/ ٢٥ ٧. الروم/ ٢١ ٨. الروم/ ٢٠ ٩. الروم/ ٢٤

لكن جعلوها نائبة مناب تلک الصفات فی ترتب الاثار. فیلزم علی مذهبهم ان تکون الاسماء و الصفات کلها مجازات من الالفاظ فی حقه تعالی، و ان لایکون ذاته تعالی مصداقاً لشیء من معانی الاسماء و الصفات، و القول بالتشبیه اولی من هذا التعطیل.

بل الحق الحقیق بالتحقیق و الایمان و العرفان: ان جمیع هذه الصفات موجودة بوجود اصیل متأکد فی غایة التأکد و التأصل اعلی و اشرف من وجود غیره. فالعلم الذی له تعالی اعلی و اشرف اقسام العلم وجوداً، و القدرة التی له اکد انحاء القدرة وجوداً و تحققاً لا مفهوماً و ماهیة، اذ لا تفاوت بین افراد المعنی الواحد او الماهیة الواحدة فی نفس المعنی و الماهیة. بل انما التفاوت یقع بین انحاء الوجودات بالقوة و الضعف و الوجوب و الامکان و التقدم و التأخر. فهکذا یجب علیک ان تعلم هذا المقام لئلاتقع فی التعطیل و لا فی التشبیه.

قوله: و من الابصار رؤیته، عطف علی من الصفات ذاته، یعنی الممتنعة رؤیته من وقوعها بالالات البصریة، لانها الات او قوی جسمانیة و ادراکه تعالی بهذه الالات محال، لنهوض البرهان الدال علی ان افاعیل جمیع القوی الجسمانیة و انفعالاتها انما هی بمداخلة الوضع و تحقق النسبة الوضعیة، و هی لایتحقق بالنسبة الی ما لا وضع له، و الاول سبحانه بریٔ عن الوضع و الحیّز کل البرائة، فلا یقع الیه اشارة حسیة.

ثم کل مدرک لایدرک الا ما هو من بابه، فادراک البصر اولاً و بالذات للاضواء و الالوان و بالتبعیة للمقادیر و الاشکال و غیرها، و هو سبحانه لیس من باب الضوء و اللون حتی یدرکه الابصار و انما هو من باب الانوار العقلیة، لانه نور الانوار العقلیة فلا امتناع منه عن یدرکه نور عقلی علی قدر ما یمکن للنور الضعیف ان یشاهد النور القوی.

فالمؤمن العاقل اذا قوی نور عقله بقوة الایمان و المعرفة و صار عقلا بالفعل مجرداً عن التعلقات الطبیعیة و الغواشی البدنیة فیوشک ان یطالع ذاته مطالعة علمیة و یشاهد حقیقته مشاهدة عقلیة. لکن لاعلی وجه الاحاطة و الاکتناه بل علی قدر قوته و طاقته، و فی قوله: و من الابصار رؤیته، ایماء لطیف الی عدم امتناعه من ادراک البصائر و

القلوب بانوار المعرفة و حقائق الايمان كما قال عليه السلام: و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان.

و قوله: و من الاوهام الاحاطة به، و ذلک لوجهين: الاول: الوجه العام لكل قوى ادراكية و هو: ان ذاته غير متناهى شدة النورية و الوجود فهو محيط بما سواه، فلا يحيطه به شيء، و الالزم احاطة الشيء بنفسه و هو محال و الثانى: ان ادراک الوهم يختص تعلقه بالمعانى الجزئية المتعلقة بالاشخاص الجسمانية و ذاته تعالى ذات عقلية غير متعلقة بشيء.

و قوله: لا اما[illegible]كونه، لانه فوق الاجال و الاماد و الازمنة و الاوقات. و لا غاية لبقائه، لان بقائه بذاته لابصفة عارضة لذاته، و هو مبقى كل بقاء و غاية كل الاشياء فلا غاية له. لا [illegible]شمله المشاعر، لما علمت. و لا تحجبه الحجب، لانها مختصة بالجسمانيات و هو تعالى فى نفسه كما علمت اظهر من كل ظاهر، لانه نور الانوار و انما الحجاب عن ادراک الخلق اياه قصور ذواتهم و نقصان قواهم، و كمال ذاته و عدم تناهى قوته النورية و اليه الاشارة بقوله: و الحجاب بينه و بين خلقه خلقه اياهم. و بين ذلک بوجهين:

احدهما: ان الادراک لما كان عبارة عن حصول المدرک للمدرک فلابد ان لايمتنع على ذات احدهما ما يمكن حصوله لذات الاخر، و هيهنا بخلاف ذلک، اذ يمتنع عليه تعالى ما يمكن فى ذواتهم من النقائص و الامكانات و الاعدام و هو قوله: لامتناعه مما يمكن فى ذواتهم، و يمكن له بالامكان العام ما يمتنع منه ذواتهم من وجوب الوجود و الازلية الذاتية و الشدة الغير المتناهية و هو قوله: و لامكان مما يمتنع منه.

و الوجه الثانى: ان الادراک يلزمه شمول المدرک للمدرَک، و من ضرورة المخلوقية ان يفترق ذات الصانع عن ذات المصنوع لكمال الصانع و نقص المصنوع، و ان يفترق وجود الحاد عن وجود المحدود، سيما و قد كان الحاد غيرمتناه و المحدود متناه، اذ قد علمت ان كون الوجود محدوداً متناهياً من لوازم المعلولية، لانه بما هو وجود لايقتضى التناهى و الا لم يوجد منه غيرمتناه، فلابد له من كونه محدوداً من علة،

و مالا علة له ــ و هو البارئ جل ذكره ــ لأحد له و هو يحد ما عداه، و كذلك يفترق الرب عن المربوب.

و لما بين وحدانية الاول و تفرده عن الاشياء و عن شبهها و افتراقه عن الخلق غاية التفرد و التفرق، حاول ان ينبه على كيفية وحدته و خالقيته و علمه فقال: الواحد بلا تأويل عدد، يعنى ان وحدته تعالى ليست من باب الاعداد، و هى التى تحصل بتكرر امثاله الموجودة او الموهومة العدد و الكثرة، و هو تعالى مما ليس كمثله شىء، و ذلك لان وحدة كل شىء ليست الا نفس وجوده الخاص به، و اذ ليس لوجوده مثل لا خارجاً و لا ذهناً فكذلك لوحدته و سائر صفاته الحقيقية اذ كلها ذاته، فوحدة علمه وحدة مجهولة الكنه ليست من باب الاعداد فلا ثانى لعلمه خارجاً و لاذهناً، و كذا وحدة قدرته و ارادته و غيرها من الصفات.

و قوله: و الخالق لا بمعنى الحركة، لان خلقه الابداع و الافاضة لا المباشرة و التعمل، و لان الحركة من عوارض الاجسام و ما يتعلق بها و هو منزه عن الجسمية و عن التعلق بها.

و قوله: البصير لا باداة و السميع لا بتفريق الة، اما اجمالاً: فلانه بذاته خالق ما سواه، فما سواه سواء كان الة او مماسة مخلوق له، فلا يفتقر فى ايجاده لشىء اليها.

و اما تفصيلا: فلانه لو صدر عنه شىء من الاثار بالة فان كانت تلك الالة من فعله فاما بتوسط الة اخرى او بدونها، فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل بالذات لابالة، و ان كان فعله لها بتوسط الة اخرى فالكلام فيها كالكلام فى الاولى و يلزم التسلسل، و ان لم تكن تلك الالة من فعله و لم يمكنه الفعل بدونها، كان البارئ مفتقراً فى تحقق فاعليته و قدرته الى الغير و المفتقر الى الغير ممكن بالذات، هذا خلف.

و قوله: لا بتفريق الة، اى لا بالة مغايرة لذاته و هى من لوازم كون الالة الة.

و قوله: والشاهد لا بمماسة، لان التماس من خواص الاجسام و المشاهدة بالمماسة للمشهود نفسه كما فى اللامسة و الذائقة و للمتوسط بين الشاهد و المشهود كما فى الشامة و السامعة و الباصرة.

و الحاصل ان ادراكات الحواس الظاهرة الخمسة و مشاهداتها كلها لايتم الا بالمماسة لجسم من الاجسام، و ان كان المشهود له و الحاضر بالذات عند النفس شيئاً اخر غير الممسوس بالذات او بالواسطة.

و قوله: الباطن لا باجتنان، اى باستتار بل بطونه لاجل شدة الظهور كما سبق.

قوله: و الظاهر، لان وجوده مجرد عن الغواشى الساترة، و الوجود نفس النور و الظهور.

و قوله: البائن لابتراخى مسافة، لانه منزه عن الابعاد و الاجرام و المسافاة و الحركات، بل مباينته للاشياء لكمال ذاته و شدة وجوده و نقص وجود الاشياء و ضعفها.

قوله: ازله نهية لمجاول الافكار، اى منعه وزجره لتحولات الافكار، و فى نسخة: «نهى» بدون التاء، و ذلک لان ازليته ليست من باب الازمنة حتى يكون عبارة عن لانهاية زمان وجوده فى جهة البداية، لانه فوق الزمان، بل بنفس وجوده و حقيقة ذاته فلا سبيل اليه للعقول و الافكار. وكذ قوله: و دوامه ردع لطامحات العقول، اى دفع لارتفاع انظار العقول، اذ دوامه ليس بمعنى لاتناهى زمانه فى جهة النهاية، بل دوامه و بقائه كازله و سرمديته نفس حقيقته المحيط بالازال و الاباد. القاهر على جميع العقول و الافكار، الباهر نوره على كل الانوار، فيرتدع عن ضوء كبريائه و شمس عظمته ابصار العقول و انظار الافهام كما قال: قد حسر، اى كل و انقطع، كنهه، اى عن ادراک كنهه، نوافذ الابصار، اى الابصار النافذة بشعاعها فى المرئيات. و قوله: و قمع، اى قهر و دفع، وجوده جوائل الافكار، اى الافكار بجولانها فى المعانى و حركاتها الفكرية.

ثم اخذ فى التقريع و التجهيل لمن اخل بتوحيد ذاته و صفاته فقال: فمن وصف الله فقد حده، اى من وصفه بصفة زائدة فقد جعله محدوداً، لان كل صفة من الصفات التى هى غير الذات واقعة تحت مقولة معينة من المقولات و لها حد خاص من الماهية، و الوجود لايوصف به الا ذات مخصوصة لها وجود معين محدود، و قد علمت

ان ذاته اصل الذوات و وجوده حقيقة الوجود الذى يتشعب منه الوجودات الخاصة كلها، فلاحد لصفاته كمالاحد لذاته، و مع هذا فيلزم منه محال اخر و هو قوله: و من حده فقد عده، و بيان هذا بوجهين:

احدهما ان ذالحد مركب من شيئين و كل مركب من كثرة معدود، اما اذا كان المراد من الحد ما هو مصطلح المنطقيين فى التعريفات و هو المركب من الجنس و الفصل فذاک لان كل صفة عارضة تحت مقولة كالكيف، و المقولة جنس عال فلها فصل لامحالة فيكون مركباً منهما و تركيب العارض يوجب تركيب المعروض. و اما غير الحد المنطقى: يعنى كون وجود الشىء متناهيا، فهو ايضاً يستلزم التركيب من اصل الوجود و من شىء اخر يقتضى تناهيه على هذا الحد المعين، اذ نفس كون الشىء وجوداً او موجوداً لايقتضى هذا التناهى، و الا لم يوجد غيره، فهناک امران. فيكون المحدود ذاعدد.

و ثانيهما انه يلزم كون الشىء محدوداً ان يكون وحدته عددية من باب الاعداد، اذ كل ماله ماهية يحتاج فى وجوده ـ لتساوى نسبة الماهية الى جميع مايفرض من الاحاد ـ الى تشخص زائد عليه، فيكون وجوده واحداً من الامثال فيكون معدوداً.

و قوله: و من عده فقد ابطل ازله، لان كل معدود محتاج فى وجوده او فى ماهيته الى غيره، فالافتقار فى الوجود الى الاجزاء ـ ان كان المراد من المعدود المركب كما فى الوجه الاول ـ و فى الماهية الى امر خارج ـ ان كان المراد منه الواحد العددى كما فى الوجه الثانى ـ و كل مفتقر الى الغير فى الوجود فهو باعتبار ذاته ليس بموجود و انما يوجد بسبب الغير، و حال الشىء بحسب ذاته اقدم من حاله بسبب غيره، فكل مفتقر الى غيره مسبوق بالعدم بالذات فليس ازلى بالذات، فكون الشىء معدوداً ينافى كونه ازليا. فثبت ان من عده تعالى فقد ابطل ازله.

و اعلم ان ترتيب هذه المقدمات على هذا الوجه من قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطل ازله، يسمى قياساً مفصولاً و هو القياس المركب الذى يطوى فيه النتائج و الصغريات و عند ذكرها يتبين ان المقصود منها ان من وصف الله فقد ابطل ازله.

و لما بيّن عليه السلام بطلان مذاهب التشبيه عقبه بابطال مذاهب التجسيم، و انما قدم نفي التشبيه على نفي التجسيم لان الاول اخفى فساداً و اشكل شبهة من الثاني، فشره و ضره اكثر، لان اكثر الناس لايقدر على دفعه، فرب انسان يسهل عليه تنزيهه تعالى عن الجسمية و لايسهل عليه تنزيهه عن الصفات، فازاحة الاول اهم و تقديم الاهم اولى و اليق.

فقال: و من قال اين فقد غياه، اين من جملة حروف الاستفهام سؤال عن مكان الشيء و قد يراد بها نسبة الشيء الى مكانه، و الموجود في المكان سواء كان بمعنى البعد المجرد اوالسطح الباطن للحاوي او ما يعتمد عليه الشيء و يستقر كما في عرف المتكلمين لايكون الاجسماً بالذات و مايلحقه بالعرض.

و المعنى: ان من اعتقد كونه تعالى ذا اين فقد غياه اي جعل لوجوده غاية ينتهي اليها و حداً يتحدد به، و ذلک محال عليه تعالى لما علمت من كونه غاية جميع الاشياء فلاغاية و لانهاية له و لا حد ينتهي اليه و يتحدد.

و قوله: و من قال «على م» فقد اخلا منه و من قال فيم فقد ضمنه، اصل «على م» و «فيم»، على ما وفي ما، حرفان دخلا على ماء الاستفهامية فحذف الفها لا تصالها بهما تخفيفاً في الاستفهام خاصة، و هاتان القضيتان في تقدير شرطيتين متصلتين يراد منهما تنزيه الحق عن مثل هذين الاستفهامين في حقه و تأديب الخلق ان لايستفهموا عنه كذلک.

و بيان المراد منهما باستثناء نقيض تاليهما و حذف الاستثناء هيهنا الذي هو كبرى القياس على ما هو المعتاد في القياس المضمر.

و اعلم ان تقدير المتصلة الاولى انه لوصح السؤال عنه بـ«على م» لجازخلو بعض الجهات و الاماكن عنه، لكنه لايجوز خلو مكان عنه فامتنع الاستفهام عنه بـ«على م».

بيان الملازمة: ان مفهوم على، و هو العلو و الفوقية، لما كان موجوداً فيما كانت «ما» استفهاماً عن شيء هو فوقه و عال عليه و ذلک يستلزم امرين: احدهما بواسطة و

ملزوم و الاخر لازم بلا واسطة الاخر و لازم له.[1]

فالذی بواسطة و لازم لها: اخلاء سائر الجهات و الاماکن عنه و هو ما ذکره علیه‌السلام.

و اما الواسطة الملزومة: فهی اثبات الجهة المعینة و هی جهة فوق، اذ کان اختصاصه بجهة معینة یستلزم نفی کونه فی سائر الجهات، و انما جعل علیه‌السلام لازم هذه المتصلة کونه قداخلی منه لیلزم من ابطال اللازم و هو الخلو عنه بطلان اختصاصه بالجهة المعینة لیلزم منه بطلان المقدم و هو صحة السؤال عنه بـ«علی م» فاما بطلان التالی فلقوله: و هو الله فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و جهرکم[2]، و قوله: و هو معکم اینما کنتم.[3]

فان قلت: مثبت الجهة لا یجهل هذه الایات، بل له ان یقول لاتنافی بین اثبات الجهة المعینة و بین مقتضی هذه الایات، لان المقصود من کونه فی السماء و فی الارض ای بعلمه و کذلک المراد من معیته للخلق، و اما کونه فی جهة فوق فهو بذاته، فحینئذ لایکون هذه الایات منافیة لغرضه.

قلنا: انما جعل علیه‌السلام قوله: فقداخلی منه، لازماً فی هذه القضیة، لان نفی هذا اللازم بهذه الایات ظاهر، و ذلک انّ مثبت الجهة انما یعتمد فی اثباتها له علی ظواهر الایات الدالة علی ذلک کقوله تعالی: الرحمن علی العرش استوی[4]، فکانت معارضة، مقتضاها بظواهر هذه الایات انفع فی الخطابة و انجع فی قلوب العامة من البراهین العقلیة علی نفی الجهة، و ایضاً دلالة هذه الایات علی عدم خلو مکان من الامکنة منه تعالی یستلزم دلالتها علی عدم اختصاصه بجهة فوق، و المعارضة کما یکون بما یقتضی ابطال لازم مقتضاه[5]، فکانت مستلزمة لعدم جواز الاستفهام عنه بـ«علی م».

و لو قال: و من قال «علی م» فقد اثبت له جهة لم یکن ابطال هذا اللازم الا بالدلیل العقلی لکون ظواهر النقلیة مشعرة باثبات الجهة له، فلذلک عدل علیه‌السلام

---

۱. احدهما بواسطة الاخر و لازم له ـ م ـ د ۲. الانعام/ ۳ ۳. الحدید/ ۴

۴. طه/ ۵ ۵. ابطال مقتضی الدلیل کذلک یکون بما یقتضی ابطال لازم مقتضاه ـ م ـ د

الى هذا اللازم، كما بيناه لوجود ما يبطله فى القران الكريم و هى الايات المذكورة، حتى اذا عدل المثبت للجهة عن ظواهر هذه الايات الى التأويل باحاطة العلم مثلا، الزمناه مثله فى نحو قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى.[١]

فقلنا: المراد من الاستواء الاستيلاء بالقدرة او العلم كمامر، و انما خص عليه السلام جهة العلو بانكار اعتقادها و التحذير منه، لان كل معتقد لله جهة يخصصه بها لما يتوهم انه اشرف الجهات و لانها التى نطق بها القران الكريم، فكانت شبهة المجسمة فى اثباتها اقوى فلذلك خصها بالذكر.

و اما تقدير المتصلة الاخرى: فهو انه لوصح السؤال عنه بـ«فى م» لكان له محل يتضمنه و يصدق عليه انه فيه صدق العرض فى المحل، لكنه يمتنع كونه فى محل فيمتنع السؤال عنه بـ«فى م».

بيان الملازمة: ان مفهوم فى لمّا كان موجوداً فى «ما»، كان الاستفهام بـ«فى م» استفهاماً عن مطلق المحل و الظرف، و لايصح الاستفهام عن المحل لشىء الا اذا صح كونه حالاًفيه، و الله تعالى منزه عن الحلول فى المكان.

و بيان بطلان التالى: انه لوصح كونه لكان اما ان يجب كونه فيه، فيلزم ان يكون محتاجاً الى ذلك المحل و المحتاج الى الغير ممكن بالذات، و ان لم يجب حلوله جاز ان يستغنى عنه و الغنى فى وجوده عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل، فان الكون فى المحل يلزم الافتقار اليه و اذا استحال ان يكون فى محل كان السؤال بـ«فى م» جهلا باطلا.

الحديث السادس
و هو الثامن و الاربعون و ثلاث مائة

«و رواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة»، مجهول غير مذكور. «عن فتح بن

---

١. طه/ ٥

عبدالله مولی بنی هاشم»، مجهول ایضا. «قال کتبت الی ابی ابراهیم علیه‌السلام: اسأله عن شیء من التوحید، فکتب الیَّ بخطّه: الحمدلله الملهم عباده حمده، و ذکر مثل ماروا‌ه سهل بن زیاد الی قوله: و قمع وجوده جوائل الاوهام ـ ثم زاد فیه ـ:

اول الدّیانة[1] به معرفته و کمال معرفته توحیده و کمال توحیده نفی الصفات عنه، بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة الموصوف انه غیر الصفة و شهادتهما جمعیاً بالتثنیة الممتنع منه الازل؛ فمن وصف الله فقد حده و من حده فقد عده، و من عده فقد ابطل ازله و من قال: کیف؟ فقد استوصفه و من قال: فی ما؟[2] فقد ضمنه و من قال: علی ما؟[3] فقد جهله و من قال: این؟ فقد اخلامنه و من قال: ما هو؟ فقد نعته و من قال: الی ما؟[4] فقد غایاه، عالم اذ لا معلوم و خالق اذ لا مخلوق و ربّ اذ لا مربوب، و کذلک یوصف ربُّنا و فوق ما یصفه الواصفون.

الشرح

قوله علیه‌السلام: اول الدیانة معرفته، الدیانة و الدین بمعنی واحد و کان الدین فی اللغة بمعنیین: احدهما العادة و الشأن یقال: دانه اذله و استعبده و دنته فدان و دانه دیناً ای اجازه، یقال: کما تدین تدان، ای کما تجازی تجازی بفعلک بحسب ما صنعت و عملت و قوله تعالی: انا لمدینون[5]، ای مجزیون و منه الدیان فی اسماء الله. و قوم دین بسکون الیاء ای داینون. و المعنی الثانی الطاعة، و دان له ای اطاعه و منه الدین و جمعه ادیان و هو الشریعة الصادرة بواسطة الرسل علیهم‌السلام.

و لما کان اتباع الشریعة طاعة مخصوصة کان ذلک تخصیصاً من الشارع للعام باحد مسمیاته، و لکثرة استعماله فیه صار حقیقةً شرعیة دون سائر المسمیات، لانه المتبادر الی الفهم حال اطلاقه و کذا الدیانة.

و اعلم ان هذه الفقرات وقعت فی کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام بزیادة فقرتین

---

۱. الدیانة به (الکافی) ۲. فی م (الکافی) ۳. علی م (الکافی)
۴. الی م (الکافی) ۵. الصافات/ ۵۳

هكذا: اول الدين معرفته و كمال معرفته التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص نفي الصفات عنه.

فنقول: ان معرفة الصانع سبحانه على مراتب: فاولاها و ادناها ان يعرف العبد ان للعالم صانعاً مدبراً. الثانية ان يصدق بوجوده. الثالثة ان يترقى بجذب العناية الالهية الى توحيده و تفريده عن الشركاء. الرابعة مرتبة الاخلاص له. الخامسة نفي الصفات عنه و ارجاعها الى الذات و هي غاية العرفان و منتهى قوة الانسان، و فوق هذه الغاية غاية اخرى يختص باولياء الكاملين المقربين ينالونها لابقوة عقولهم بل بنور رباني يريهم ان لامؤثر و لا موجود بالاستقلال غير الله.

و يمكن ان يكون قوله: و كمال الاخلاص، اشارة الى هذه المرتبة، و حينئذ يكون نفي الصفات من لوازم هذه المرتبة لا من كمالاتها الفاضلة و يكون معنى قوله: و كمال الاخلاص نفي الصفات عنه، اى كماله بنفيها، و كل مرتبة من المراتب الاربع الاولى مبدأ لما بعدها من المراتب و كل مرتبة من المراتب الاربع الاخيرة منها كمال لما قبلها.

ثم ان المرتبتين الاولين مركوزتان في الفطرة الانسانية بل فيما هو اعم منها و هو الفطر الحيوانية، و لذلک ان[1] الانبياء عليهم‌السلام لم يدعوا الخلق الى تحصيل هذا القدر من المعرفة.

و ايضاً فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة متوقفاً على دعوة الانبياء و صدقهم، مع ان صدقهم مبني على معرفة ان هيهنا صانعاً للخلق ارسلهم الى الخلق، للزم الدور، و انما كانت اول مرتبة دعوا اليها من المعرفة هي توحيد الصانع تعالى و نفي الكثرة عنه المشتمل عليها اول كلمة نطق بها الداعي الى الله و هو قوله: لااله‌الاالله، فقال صلى الله عليه و اله: من قال لااله‌الاالله وجبت[2] له الجنة. ثم لما استعدت اذهان الخلق لما نطقت به من التوحيد الظاهر نبههم على ان فيها قوة اعداد لتوحيد اعلى و اخفى من الاول فقال: من قال لااله‌الاالله خالصاً مخلصاً دخل الجنة، و ذلک اشارة الى حذف كل قيد من درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة.

---

١. كان النسخة البدل ٢. وجب ـ م ـ ط

اذا عرفت ذلک فاعلم انه یحتمل ان یکون مراده بالمعرفة المرتبة الاولی من مراتب المعرفة و حینئذ یکون معنی قوله اول الدین معرفته ظاهراً. فان ذلک القدر اول متحصل فی النفس من الدین الحق، و یحتمل ان یکون مراده المعرفة التامة التی هی غایة المعارف و نهایة مراتب السلوک، و حینئذ یکون المراد من کونها اول الدین هو اولیتها فی العقل و هو اشارة الی کونها علة غائیة، اذالعلة الغائیة متقدمة فی الذهن علی ما هی غایة له، و ان تأخرت فی الوجود الخارجی.

و بیان ذلک: ان المعرفة التامة التی هی غایة سعی العارف غیر حاصلة له فی مبدأ الامر، بل یحتاج فی کمال ما حصل له من مراتب المعرفة، و تحصیل المعرفة التامة الی الریاضة بالزهد و العبادة و تلقی الاوامر الالهیة بالقبول التی هی سبب تمام الدین، فیستعد اولاً بسببها للتصدیق بوجوده یقیناً ثم لتوحیده عن الشریک ثم لاخلاصه عن القیود و الزوائد ثم لنفی کل ما عداه فیغرق فی تیار بحار العظمة، و کل مرتبة ادرکها فهی کمال لما قبلها الی ان یتم المعرفة المطلوبة له بحسب ما فی وسعه، و بکمال المعرفة یتم الدین و ینتهی السفر الی الله.

قوله علیه السلام: و کمال المعرفة التصدیق به. اعلم ان فی اطلاق الکمال هیهنا تنبیهاً[1] علی ان معرفة الله مقولة بالتشکیک، اذ کانت قابلة للزیادة و النقصان و بیان ذلک:

ان ذات الله تعالی لما کانت بریئة عن انحاء الترکیب لم یکن معرفته ممکنة الا بحسب رسوم الناقصة[2] مرکبة من سلوب و اضافات یلزم ذاته المقدسة لزوماً عقلیا، فتلک السلوب و الاضافات لما لم یکن متناهیة لم یمکن ان یقف المعرفة بحسبها عند حد واحد، بل یکون متفاوتة بحسب زیادتها و نقصانها و خفائها و جلائها، و کذلک کمال التصدیق به و بیان ذلک:

ان المتصور لمعنی الاله العالم عارف به من تلک الجهة، معرفة ناقصة تمامها الحکم بوجوده و وجوبه، فان التصور للشیء اذا اشتد یصیر اذعاناً و حکماً بوجوده،

---

۱. تبینها ـ م ـ ط ۲. ناقصة ـ م ـ ط

اذ من ضرورة كونه اله العالم ان يكون موجوداً فى نفسه. فان ما لم يكن موجوداً فى نفسه استحال ان يصدر عنه اثر موجود. فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته و تصوره.

و اما المرتبة الثانية و هى قوله: و كمال التصديق به توحيد. فبيانها: ان من صدق بوجوده الواجب ثم جهل، معذلک كونه واحدا كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً. تمامه توحيده، اذ كانت الوحدة المطلقة لازمة لوجوده الواجب. فذاته بذاته كما يقتضى وجوده يقتضى توحيده كما قال: شهد الله انه لااله الاهو[1]. تنبيهاً[2] على ان ذاته شاهدة على وحدانيته. فان طبيعة واجب الوجود لو فرضت انها مشتركة بين اثنين فلابد لكل واحد منهما من مميز وراء ما به الاشتراک، فيلزم التركيب فى ذاتيهما، و كل مركب ممكن الوجود فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود و ان تصور معناه و حكم بوجوده.

و اما الثالثة و هى قوله عليه‌السلام: و كمال توحيده الاخلاص له. ففيها اشارة الى ان التوحيد المطلق للعارف انما يتم بالاخلاص له، و هو الزهد الحقيقى الذى هو تنحية كل ما سوى الحق الاول عن سنن[3] الايثار و بيان ذلک:

انه ثبت فى علم السلوک ان العارف مادام يلتفت مع ملاحظة جلال الله و عظمته الى شىء سواه فهو بعد واقف دون مقام الوصول جاعل مع الله غيراً، حتى ان اهل الاخلاص ليعدون ذلک شركاً خفيا كما قال بعضهم:

مـن كـان فـى قـلـبـه مـثـقـال خـردلـة　　　سـوى جـلالـک فـاعـلـم انـه مـرض

و انهم ليعتبرون فى تحقق الاخلاص ان يغيب العارف عن نفسه حال ملاحظته لجلال الله، و ان لحظها فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هى مزيّنة بزينة الحق. فاذن التوحيد المطلق ان لايعتبر معه غيره مطلقا. و ذلک هو المراد بقوله: و كمال توحيده الاخلاص له.

قال صاحب كتاب الاشارات فى مقامات العارفين: العارف يريد الحق الاول لاشىء غيره و لايؤثر شيئا على عرفانه و تعبده له فقط لانه[4] مستحق للعبادة و لانها نسبة شريفة[5]

---

١. ال عمران/ ١٨　　٢. تبينها ــ م ــ ط　　٣. متن «الاشارات»

۴. ولانه «الاشارات»　　٥. شريفة اليه «الاشارات»

لالرغبة او رهبة، و ان کانتا فیکون المرغوب فیه اوالمرهوب عنه[۱] هو الداعی و فیه المطلوب و یکون الحق لیس الغایة بل الواسطة الی شیء غیره هو الغایة دونه.[۲]

ثم قال بعد کلام له فی کیفیة السلوک و الریاضة و مراتبها: ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط و ان لحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لامن حیث هی بزینتها و هناک یحق الوصول.

ثم قال ایضاً: الالتفات الی ما تنزه عنه شغل و الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز و التبجح[۳] بزینة اللذات من حیث هی الذات و ان کان بالحق تیه[۴] و الاقبال بالکلیة علی الحق خلاص.

ثم قال جامعاً لمقامات العارفین علی وجه الاجمال بعد ما ذکر علی وجه التفصیل: العرفان مبتدئ من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق منتهٍ الی الواحد ثم وقوف.

و قال شارح مقاصد الاشارات المحقق الطوسی قدس سره القدوسی فی شرح هذا الکلام: العارف اذا انقطع عن نفسه و اتصل بالحق یری[۵] کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقاً فی علمه الذی لایعزب عنه شیء من الموجودات و کل ارادة مستغرقة فی ارادته التی یمتنع ان یتأبی عنها شیء من الممکنات بل کل وجود و کل کمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه. فصار الحق حینئذ بصره الذی به یبصر و سمعه الذی به یسمع و قدرته التی بها یقدر[۶] و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد. فصار العارف حینئذ متخلقاً باخلاق الله تعالی بالحقیقة و هذا معنی قوله: العرفان ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق.

ثم انه بعد ذلک یعاین کون هذه الصفات و ما یجری مجراها متکثرة بالقیاس الی الکثرة متحدة بالقیاس الی مبدئها الواحد، فان علمه الذاتی هو بعینه قدرته الذاتیة و

---

۱. منه «الاشارات» ۲. و هو المطلوب دونه «الاشارات» ۳. ای: الفرح.
۴. ای: الحیرة و الضلال. ۵. رأی «شرح الاشارات» ۶. یفعل «شرح الاشارات»

هی بعینها ارادته و کذلک سائرها، و اذ لا وجود ذاتیا لغیره فلا صفات متغایرة[1] للذات و لاذات موضوعة للصفات[2]، بل الکل شیء واحد کما قال عز من قائل: انما الله اله واحد[3]، فهو هولاشیء[4] غیره و هذا معنی قوله: منتهٍ الی الواحد. انتهی کلام هذا المحقق.

و اقول: و الی هذه المرتبة اشار علیه‌السلام بقوله: و کمال توحیده نفی الصفات عنه، و قد بیّن علیه‌السلام صدقها بقیاس برهانی مطوی النتائج استنتج منه: ان کل من وصف الله فقد جهله و ذلک قوله: بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة الی قوله: و من جزاه فقد جهله.

و بیان صحة هذه المقدمات: اما قوله بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و بالعکس فهو توطئة الاستدلال ببیان المغایرة بین الصفة و الموصوف، و المراد بالشهادة هیهنا شهادة الحال و هی الدلالة، فان حال الصفة یشهد بحاجتها الی الموصوف و عدم قیامها بدونه و حال الموصوف یشهد بالاستغناء عن الصفة فی اصل الوجود و القیام بالذات بدونها و افتقاره الیها فی کماله الذی لایکمل الابها، فلا یکون احدهما عین الاخر.

و اما قوله: فمن وصف الله الی قوله: فقد ابطل ازله، فقد فرغنا من بیانه فی الحدیث السابق، فالنتیجة اللاحقة من هذه الترکیبات القیاسیة: ان من وصف الله فقد ابطل ازله و حینئذ یتبین المطلوب الاصلی و هو: ان کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه او مستلزم له، اذ الاخلاص له الذی هو کمال المعرفة و الابطال لازله الذی هو غایة الجهل لایجتمعان، و اذا کان الاخلاص له منافیاً للجهل به الذی یلزم من اثبات الصفة له کان منافیاً لاثبات الصفة له ایضاً، لان معاندة اللازم یستلزم معاندة الملزوم، و اذا بطل ان یکون الاخلاص فی اثبات الصفة له ثبت انه فی نفی الصفة عنه.

و عند هذا یظهر المطلوب الاول و هو ان کمال معرفته نفی الصفات عنه و ذلک هو

---

۱. مغائرة «شرح الاشارات» ۲. بالصفات «شرح الاشارات» ۳. النساء/ ۱۷۱
۴. فهو لاشیء «شرح الاشارات»

التوحيد المطلق و الاخلاص المحقق الذى هو نهاية العرفان، و غاية سعى العارف من كل حركة حسية او عقلية و نفض كل ما عداه عنه فهو الوحدة المطلقة المعراة عن كل لاحق ـ مع ارجاع كل كمال وجودى على وجه اعلى و اشرف اليه و استغراق الكثرات فيه ـ و هذا مقام حسرت عنه نوافذ الابصار و كلّت فى تحقيقه صوارم الافكار و اكثر الناس فيه الا قوال فانتهت بهم الحال الى اثبات المعانى و ارتكاب الاحوال فلزمهم فى ذلك الضلال مالزمهم من المحال.

فان قلت: هذا يشكل من وجهين: احدهما ان الكتب الالهية و السنن النبوية مشحونة بوصفه تعالى بالاوصاف المشهورة كالعلم و القدرة و الحيوة و السمع و البصر و غيرها و على ما قلتم يلزم ان لايوصف بشىء منها. الثانى ان اميرالمؤمنين عليه‌السلام صرح باثبات الصفة له فى قوله: ليس لصفته حد محدود. و قوله عليه‌السلام: اصف ربى. و قول الصادق عليه‌السلام: و كذلك يوصف ربنا، و لو كان مقصوده بنفى الصفات ماذكرتم لزم التناقض فى كلام المعصوم. فالاولى اذن ان يخص قوله بنفى الصفات عنه تعالى نفى المعانى عنه كما ذهب اليه الاشعرى او نفى الاحوال كما يذهب اليه المثبتون للمعانى من المعتزلة و بعض الاشعرية ليبقى الصفات المشهورة الجارية عليه تعالى بحالها. و لاثباته عليه‌السلام الصفة لله فى موضع اخر يحمل او يخص بنفى صفات المخلوقين كما اشار اليه فى اخر تلك الخطبة: لايجرون عليه صفات المصنوعين و كما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة الفائزة فى كتاب الارشاد عنه[1]: جل ان تحله الصفات لشهادة العقول ان كل من حلته الصفات مصنوع.

قلت: البرهان القطعى قائم على امتناع ان تحل بذاته صفة زائدة، حتى انه لولم يوجد نفى الصفات عنه فى كلامهم عليهم‌السلام لوجب القول به لضرورة البرهان العقلى و النقل قابل للتأويل فلايصادمه.

و اعلم ان قوله: لايجرون عليه صفات المصنوعين، ليس من باب التخصيص و لا المراد به التخصيص، بل المقصود كما دل عليه قاطع البرهان على ان كل صفة زائدة

---

١. اى عنه عليه‌السلام.

كالعلم الزائد و القدرة الزائدة فهى لايكون الا من جنس صفات المخلوقين[١]، و ان فرض انها قائمة به تعالى، لانها لامحالة من جنس الكيفيات النفسانية لصدق تعريف الكيف النفسانى عليه الذى هو احد الاجناس الاربعة الواقعة تحت مقولة الكيف المرسومة بانها عرض لايقبل القسمة و لا النسبة لذاته، و ذلك الجنس و ان سمى بالنفسانى لكن ليس من شرطه ان لايقوم الا بالنفس، بل العلم القائم بالعقل الصرف ايضاً يكون من الكيفيات النفسانية و كذا القدرة و غيرهما، و انما وقعت هذه التسمية بالنسبة الى النفس لتحقق وجودها او لكثرة افرادها فى النفس.

فاذن كل علم عرض و كل قدرة عارضة و كل ارادة زائدة فهو كيف من جنس الكيفيات، و كل ماله حد مركب من جنس و فصل فهو ذو ماهية ممكنة يفتقر فى وجوده الى سبب فاعلى، فالاول تعالى لو كان علمه زائداً على ذاته لم يكن ذاته فى مرتبة ذاته عالماً بل جاهلاً، اذ ليس الجهل الاعدم العلم عمن من شأنه ان يكون عالما فيحتاج فى كونه عالماً الى مبدأ يفيد له العلم و ذلك المبدأ اما ان يكون ذاته او غيره و كلاهما محالان.

اما الاول فلان المفروض ان ذاته لم يكن ذات علمه[٢]، ففاقد العلم استحال ان يفيد العلم لنفسه او لغيره، اذالعلم بالاشياء هو كمال لكل موجود بما هو موجود، و عادم الكمال فى حد ذاته كيف يفيده و يعطيه؟

فان قلت: لانسلم ان العلم مطلقا الكمال لكل شىء، فجاز ان مايكون كمالاً لنالم يكن كمالاً له تعالى.

قلت: نحن لانعنى بالعلم الا حضور صورة الشىء لشىء و لا بالعالم الا من كان بحيث لايغيب عنه صور الاشياء، و لا شك ان كون الشىء بحيث يوجد له الاشياء اولى من كونه بحيث يغيب عنه الاشياء و لايطلع على شىء، و عدم الاولوية نقص و مزيل النقص و مقابله كمال.

و اما الثانى فلان كل ما هو غير الواجب سبحانه فهو ممكن مفتقر[٣]، و وجوده و ذاته

---

١. المصنوعين ــ م ــ د ٢. علم ــ م ــ د ٣. مفتقر اليه ــ ط

و كماله و كل حيثية وجودية يتصور فيه فانها كلها حصلت له من الاول تعالى، اذ لا اله غيره. لان هذه المطلب بعد اثبات التوحيد و نفى الشريک.

فاذن البرهان قائم على نفى الصفات العارضة عنه، بقى الكلام فى انه كيف يكون البارئ متصفاً بالعلم و القدرة و سائر النعوت الكمالية، و هذا مما استصعبه اكثر الناس حتى توهموا التناقض فى كلام اميرالمؤمنين عليه السلام فى نفى الصفات تارة و اثباتها اخرى.

و زعم اهل البحث منهم انه لو كانت النعوت الالهية و الكمالات الربانية ثابتة له تعالى فى مرتبة ذاته بذاته يلزم منه تركب ذاته من عدة امور و انثلام وحدته الحقة. و كل ذلک لعجزهم عن تصور الوجود الجمعي الالهي. و لهم فى التخلص عن مضيقهم هذا طرق.

فبعضهم يرى انه ذاته تعالى ينوب مناب العلم و القدرة و غيرهما فاطلاق العالم و القادر و المريد و السميع و البصير و الرحيم و الغفور و غيرها عليه باعتبار ترتيب اثارها و لوازمها و غاياتها عليه من غير حصول المبادى له تعالى، حتى يكون اطلاق هذه الاسماء كلها عليه على سبيل المجاز من غيرتحقق مسمياتها له، و هذا عين التعطيل.

ثم لسائل ان يسئل عنهم: ان قولكم ان كون ذاته بحيث يترتب عليها انكشاف المعلومات و كونه بحيث يترتب عليها وجود الممكنات و كونه بحيث يرى له و يسمع له الاشياء و كونه بحيث يثاب به و يعاقب مناط اطلاق هذه الاسماء، اليست هذه العنوانات اوصافاً و عنوانات وجودية و مفهومات كلية صادقة عليه من شأنها ان يعبر عنها باسماء و ان لم تكن هى هذه الاسماء المعروفة من العلم و القدرة و غيرهما و ليس المراد من الصفات الحقيقية الآنحو هذه الاكوان الوجودية؟

ثم اليس الكتاب و السنة مشحونتين بذكر هذه الصفات من كونه عليماً قديراً حكيماً مدبراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً؟ و ارتكاب ان الجميع مجازات فى حقه تعالى يجرى مجرى التلاعب بالدين و لايبقى الوثوق بحقية شيء منها و لا الاعتماد و على المعرفة بها.

و بعضهم يرى ان الصفات المشهورة التى يجب الاعتقاد بها زائدة على الذات الالهية و التى نفاها اميرالمؤمنين عليه‌السلام هى غيرها او يكون مراده نفى المعانى او نفى الاحوال ليبقى الصفات المشهورة بحالها كما مر ذكره.

و بعضهم ذهب على عكس هذا الى ان المنفى فى كلامه عليه‌السلام وجود هذه الصفات الحقيقية المشهورة و ذلک لاينافى ثبوت معانيها له تعالى، اذ الخلل و الفساد و التركيب انما يلزم من وجود هذه الصفات لا من ثبوتها.

و هذا القول يشابه ما ذهبنا اليه فى هذا المقام و لكن ليس بذاک و بينهما بعد ما بين المشرقين، فان ثبو[illegible] المعدومات و شيئيتها باطل عندنا رأساً و كذا حال الاحوال التى تكلفتها المتكلمون.

و بعضهم يرى ان مراده عليه‌السلام تنزيهه تعالى عن صفات هى من باب صفات المخلوقين، فان علمنا علم ناقص و قدرتنا قدرة ناقصة و حيوتنا حيوة منقطعة و كذا الكلام فى سائر صفاتنا بالقياس الى ما بازائه من صفاته تعالى و قد علمت بطلانه مما ذكرنا.

و بعضهم كشارح كتاب نهج‌البلاغة الفاضل العلامة كمال الملة و الدين ميثم بن ميثم البحرانى قال فى دفع الاعضال: انه قد سبق منا بيان ان كل ما يوصف به تعالى من الصفات حقيقية كانت او اضافية[1] اعتبارات يحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته سبحانه الى غيرها و لايلزم تركيب فى ذاته و لاكثرة، فيكون وصفه تعالى بها امراً معلوماً من الدين ليعم التوحيد و التنزيه كل طبقة من الناس. و لما كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الاخلاص الذى ذكره عليه‌السلام اقصى ما ينتهى اليه القوى البشرية عند غرقها فى انوار كبرياء الله، و هوان يعتبره فقط من غير ملاحظة شىء اخر، و كان اثباته عليه‌السلام للصفة[2] فى موضع اخر و وصفه فى الكتاب العزيز و السنن النبوية اشارات الى الاعتبارات التى ذكرناها، اذ كان من هو دون درجة الاخلاص لايمكن ان يعرف الله سبحانه بدونه[3] و بالله التوفيق انتهى ما ذكره.

---

١. الصفات الحقيقية و السلبية و الاضافية «ابن ميثم»   ٢. الصفة «ابن ميثم»
٣. بدونها «ابن ميثم»

و هو مقدوح، لان الفرق حاصل بين صفات يعتبرها العقل للاشياء من غير ان يكون ما بازائها امراً موجوداً فى الخارج هو مطابق حملها و ملاک صدقها، و ذلک کالسلوب و الاضافات المحضة و المعقولات الثانية کالكلية و الجزئية و الجنسية و النوعية و سائر الامور التى يبحث عنها المنطقيون من المعانى المعقولة التى تعرض لمعقولات اخرى من حيث كونها معقولة حاصلة فى الذهن، فان كون الانسان كليا امر يحتاج فى عروضه للانسان الى ان يصير معقولاً و ان يكون عارضاً له من حيث انه معقول ذهنى. و بالجملة حيثية كونه فى الذهن فى عروض الكلية و النوعية و غيرهما من الاحوال الذهنية التى تعرض المعقولات بما هى معقولات لا بما هى طبائع و ماهيات فقط، و ظاهران صفات البارئ جل اسمه ليست من هذا القبيل و لاهى من الاعتبارات التى لاوجود لها الا فى الذهن کالنسب و الاضافات المحضة بل البرهان كما دل على وجوده تعالى فى العين دل على كونه عالماً قادراً حيا سميعاً بصيراً.

فاذن لامحيص الا بالقول بان هذه المشتقات و مباديها كلها موجودة بوجود واحد عينى حق لاكثرة فيه اصلاً لا فى الخارج و لا فى العقل، فان كثرة العنوانات و المفهومات لاتقتضى كثرة الوجود او كثرة حيثية الوجود الا من جهة اخرى دل الدليل على انها توجب الاختلاف، ككون الشىء واحداً متقدماً على شىء و متأخراً عنه او كونه متحركاً و محركاً او كونه فى نفسه كاملاً و ناقصاً فعلاً و قوة شريفاً و خسيساً عالما و جاهلا علة و معلولاً و ليس كذلک كونه عالماً و معلوماً او موجوداً و فاعلاً. فصفاته تعالى من هذا القبيل اذ كونه موجوداً بعينه كونه قادراً و هو بعينه عالماً. اذ ليس من شرط الموجود من حيث انه موجود ان لايكون قادراً بل يؤكده و لا من شرط القادر ان لايكون عاملاً من الجهة التى هو بها قادر و كذلک فى باقى صفاته.

و هذا مما قد سبق الاشارة منا اليه مراراً كثيرة تأكيداً و توضيحاً لقصور اكثر المدارک من الناس عن ادراكه حيث زعموا ان تعدد المفهومات و تكثر المعانى و المدلولات الصادقة على شىء توجب كثرة الجهات و اختلاف الحيثيات فى وجوده فينا فى كونه واحداً حقيقيا بسيطاً من كل وجه، و ليس الامر كما زعموه و الله ولى الفضل و الجود.

قوله عليه السلام: و من قال كيف فقد استوصفه، اى جعل له وصفاً زائداً على ذاته و

قد علمت ان ذلک ممتنع فی حقه، اذ کل صفة وجودية زائدة علی ذاته فهی من مقولة الکيف و من جنس الکيف النفسانی، فيلزم کون ذاته تعالی بذاته معراة عن صفة کمالية و يلزم من مخالطة الامکان و النقص و ينافی کونه واجب الوجود من جميع الجهات و کل ذلک محال عليه تعالی.

قوله: و من قال فيما فقد ضمنه و من قال علی ما فقد جهله، لان ذلک يستلزم الجسمية و هو منزه عنها. و من قال اين فقداخلی منه، ای اخلی منه سائر الامکنة و الايون، و قد علمت انه لايخلو منه ذرة من ذرات الاکوان و لکن لاعلی وجه الحلول او الدخول، بل علی وجه لايعرفه الا الکاملون فی العرفان و اشار اليه القران.

قوله: و من قال ما هو فقد نعته، ای جعله ذانعت کلی ذاتی، لان «ماهو» سؤال عن ماهية الشیء فيقع فی الجواب النعوت الکلية الذاتية کالجنس القريب و الفصل القريب، و الاول تعالی ذاته الوجود البحت بلا ماهية و کل ما لا ماهية له لا نعت له فی ذاته نعتاً کليا بمعنی ان يکون ذاتيا لماهية معتبراً فی معنی حقيقته، کما ان ماهية الانسان التی هو بها انسان متحصلة متقومة من نعوت ذاتية کالحيوانية و الحساسية و الناطقية و کلها غير الوجود، و کل معنی و مفهوم هو غير معنی حقيقة الوجود يحتاج فی کونه موجوداً الی انضمام حقيقة الوجود اليه، فهو فی حد نفسه ليس بموجود بل له امکان الوجود فقط و بالوجود يکون موجوداً بخلاف حقيقة الوجود، فانه فی حد نفسه موجود من غير اعتبار قيد اخر معه و هذا لا ينافی کون حقيقة الوجود مصداقاً لمعانی و نعوت کثيرة کلية. فافهم و لاتکن من الخابطين.

قوله: و من قال الی ما فقد غياه، ای جعله ذاغاية و ذلک محال لانه غاية الغايات فلا غاية له و لا يلزم کون الشیء غاية لنفسه.

و اما قوله: عالم اذ لا معلوم و خالق اذ لا مخلوق و رب اذ لا مربوب فقد مر تفسيره.

و قوله: و فوق ما يصفه الواصفون، يعنی ان عقول الواصفين لايمکن لها ادراک کنه کماله و غاية جلاله لانه فوق عقولهم و عقولهم[1] امکانية متناهية الشدة و ذاته غير

---

١. لان قوی عقولهم ـ م ـ د

متناهية الشدة، و التناهى[1] لاينال كنه غير المتناهى، و لايلزم من ذلك ان ما يدركه العارفون من صفاته بالبراهين و يصفونه بها لم يكن ثابتاً فى حقه صادقاً عليه، كما زعمه كثير من الفضلاء قائلين بان: ما يدركه الانسان من صفاته انما هى سلوب و تنزيهات فقط، و يحملون قوله عليه‌السلام: كذلك اصف ربى، على ان المراد منه الصفات التنزيهية.

و مما يؤكدهم على هذا الحسبان ما نقل عن الباقر عليه‌السلام: **كل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم**[2] ... الحديث و عندنا ليس كذلك و ليس كل صفات الله التى نصفه بها سلوبا و تنزيهات، فان كونه موجوداً واجبا حقا قيوماً قادراً عالماً حيا سميعاً بصيراً اوصاف و نعوت وجودية ليس شىء منها من السلب فى شىء، و اما الحديث المنقول عن الباقر عليه‌السلام: فيجب ان يكون المراد من المذكور فيه ادراكات النفوس الغير العارفة و التصورات الوهمية و الخيالية الواقعة عن العقول العامية لا التى ادركها اهل الكمال بقوة البرهان و نور الاحوال. و الله ولى الفضل و الافضال و منه العصمة عن الخطاء فى الانظار و الاقوال.

الحديث السابع
و هو التاسع و الاربعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن احمد بن النضر و غيره عمن ذكره عن عمروبن ثابت»، من اصحاب الباقر عليه‌السلام، الظاهر انه ابن ابى المقدام ام ثابت الحداد «عن رجل سماه ابى اسحق عن الحارث الاعور»، من اصحاب حسن بن على عليه‌السلام و للظاهرانه ابن قيس، قال الكشى: انه قال كان جليلاً فقيهاً، او ابن عبدالله الاعور الهمدانى و هو من الاولياء[3] فى اصحاب على عليه‌السلام، و فى الكشى: روى حمدويه و ابراهيم عن ايوب بن نوح عن صفوان عن عاصم بن حميد عن

---

۱. والمتناهى ـ م ـ د ۲. عليكم ـ م ـ د ـ ط ۳. من «كش»

فضيل الرشان[1] عن ابی عمرو البزاز عن الشعبی قال: سمعت حارث الاعور يقول: اتيت اميرالمؤمنين عليا عليه‌السلام ذات ليلة فقال: ما جاء بک؟ فقلت: جاء بی والله حبک فقال: انی[2] ساحدثک لتشكرها، اما انه لايموت عبد يحبنی فتخرج نفسه حتی يرانی حيث يحب و لايموت عبد يبغضنی حتی يرانی حيث يكره.

و روی جعفر بن محمد عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن ابان بن عثمان عن محمد بن زياد عن ميمون بن مهران قال: قال الحارث الاعور: يا اميرالمؤمين تدخل منزلی قال: علی شرط ان لاتدخرلی شيئا مما فی بيتک و لاتكلف لی شيئا مما وراء بابک قال: نعم، فدخل يتحرق و يحب ان يشتری له و هو يظن ان[3] لايجوز له حتی قال له اميرالمؤمنين عليه‌السلام: يا حارث فقال هذه دراهم معی و لست اقدر ان اشتری لک ما اريد قال: او ليس قلت لک ان لا تكلف ما وراء بيتک؟[4] فهذه ما[5] فی بيتک. «قال خطب اميرالمؤمنين عليه‌السلام» خطبة بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته و ما ذكره من تعظيم الله جل جلاله؛ قال ابواسحاق: فقلت للحارث: اوما سمعتها[6] قال: قد كتبتها فاملاها علينا من كتابه: الحمدلله الذی لايموت و لاتنقضی عجائبه، لانه كل يوم فی شأن من احداث بديع لم يكن، الذی لم يلد فيكون فی العز شاركا[7] و لم يولد فيكون موروثاً هالكاً، و لم تقع عليه الاوهام فتقدره شبحاً ماثلاً و لم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلاً.

الذی ليست فی اوليته نهاية و لا لاخريته حد و غاية[8]، الذی لم يسبقه وقت و لم يتقدمه زمان، و لا يتعاوره زيادة و لانقصان و لا يوصف باين و لا بم و لا مكان؛ الذی بطن من خفيات الامور و ظهر فی العقول بما يری فی خلقه من علامات التدبير؛ الذی سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لا ببعض بل وصفته بفعاله و دلت عليه باياته، لاتستطيع عقول المتفكرين جحده لان من. كانت السماوات و الارض فطرته و ما فيهن و ما بينهن و هو الصانع لهن، فلا مدفع لقدرته.

---

١. الرسان «كش» ٢. اما انی «كش» ٣. انه «جامع الرواة»
۴. بابک «جامع الرواة» ۵. مما «جامع الرواة» ۶. حفظتها «الكافی»
٧. مشاركاً «الكافی» ٨. ولاغاية «الكافی»

الذی نأی من الخلق فلا شئی کمثله، الذی خلق خلقه لعبادته و اقدرهم علی طاعته بما جعل فیهم، و قطع عذرهم بالحجج، فمن بینةٍ هلک من هلک و بمنه نجا من نجا ولله الفضل مبداً و معیداً[1]، ثم ان الله ـ وله الحمد ـ افتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنیا[2] و محل الاخرة بالحمد لنفسه؛ فقال: «وقضی بینهم بالحق و قیل الحمدلله رب العالمین»[3]

الحمدلله اللابس الکبریاء بلا تجسید و المرتدی بالجلال بلاتمثیلٍ و المستوی علی العرش بغیر زوال و المتعالی علی الخلق بلاتباعد منهم و لا ملامسة بهم منه[4] لهم، لیس له حد ینهی الی حده و لاله مثل فیعرف بمثله، ذل من تجبّر غیره و صغر من تکبر دونه و تواضعت الاشیاء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزّته و کلّت عن ادراکه طروف العیون و قصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق.

الاول قبل کل شئی و لا قبل له و لآخر بعد کل شئی و لا بعد له، الظاهر علی کل شئی بالقهر له و المشاهد لجمیع الاماکن بلا انتقالٍ الیها، لاتلمسه لامسة و لاتحسه حاسّة، هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و هو الحکیم العلیم[5] ، اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح کلها، لا بمثال سبق الیه و لا لغوب دخل علیه فی خلق ما خلق لدیه، ابتدا ما اراد ابتدأه و انشأ ما اراد انشأه؛ علی ما اراد من الثقلین: الجن و الانس، لیعرفوا بذالک ربوبیته و تمکن فیهم طاعته.

نحمده بجمیع محامده کلها؛ علی جمیع نعمائه کلها، و نشهدیه[6] لمراشد امورنا و نعوذ به من سیئات اعمالنا و نستغفره للذنوب التی سبقت منا و نشهد ان لااله‌الاالله و ان محمداً عبده و رسوله؛ بعثه بالحق نبیاً دالاً علیه و هادیاً الیه؛ فهدی به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة، من یطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظیماً و نال ثواباً جزیلاً و من یعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً مبیناً و استحقّ عذاباً الیما.

---

۱. الابداء عین الاعادة بوجه لایخفی علی اولی العلم (نوری)

۲. الخاتمة عین الفاتحة و اختتام الامر بالحمد انما هو بعین الافتتاح فلاستشهاد بالکریمة یعم و لایعلمه الاصحاب الکمال (نوری)

۳. الزمر/ ۷۵ ۴. منه لهم (الکافی) ۵. الزخرف/ ۸۴ ۶. نستهدیه «الکافی»

فانجعوا بما يحق عليكم من السمع و الطاعة و اخلاص النصيحة و حسن الموازرة و اعينو على انفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة و هجر الامور المكروهة و تعاطوا الحق بينكم و تعاونو به دوني و خذوا على يد الظالم السفيه و امروا[1] بالمعروف و نهوا[2] عن المنكر و اعرفوالذوى الفضل فضلهم؛ عصمنا الله و اياكم بالهدى و ثبتنا و اياكم على التقوى و استغفرالله لى ولكم.

الشرح

الشأن الامر واحد الشئون و هى فى الاصل قبائل الرأس و ملتقاها و منها يجئ الدموع، قال ابن السكيت: الشأنان عرقان ينحد ران من الرأس الى الحاجبين ثم الى العينين، و شأنت شأنه‌اى قصدت قصده و ما شأنت شأنه‌اى لم اكترث له. و البديع هيهنا فعيل بمعنى المفعول اى المبتدع و المخترع و قوله: بديع السموات و الارض[3]، اى مخترعهما لا على مثال. و الشبح الشخص و مثل بين يديه مثولا انتصب قائما فهو ماثل اى قائم. يتعاوروه‌اى يتناوبوه و يتداولوه، و حائلا من حال الشىء اى تغير عن حاله. و الفطرة بالكسرة الخلقة و هى من الفطر كالخلقة من الخلق فى انها اسم للحالة ثم انها جعلت للمفعول و الطرف العين و لايجمع لانه فى الاصل مصدر و كأنه انما وقع هيهنا طروف على صيغة الجمع لا من الالتباس بالمصدر لنسبة فعل الادراك اليه. و اللغوب التعب و الاعياء. و انشائه‌اى خلقه و الاسم النشأة و انشاء الفعل كذا ابتداه. و المراشد مقاصد الطرق و الطريق الارشد نحو الاقصد و الرشد خلاف الغى. و استنقذنا نجانا و خلّصنا. و الجزيل العظيم و اجزلت اكثرت، نجع فيه الخطاب و الوعظ و الدواء دخل و اثر، و هؤلاء قوم ناجعة و متجعون و قد نجعوا فى معنى انتجعوا، فعلى هذا يكون نجعواهيهنا فى معنى انتجعوا. و الموازرة من الوزر و هو الثقل و الوزير الموازر و هو المعاون لانه يحمل عنه ثقله.

انه عليه‌السلام قد حمد الله باعتبار اظهاره صفات كماله و عجائب عظمته و جلاله

---

١. مرؤا «الكافى» ٢. انهو «الكافى» ٣. البقرة/ ١١٧

و تنزه ذاته عن مشابهة الاشياء و ارتفاع وجوده عن ادراک المدارک و القوی.

قوله: و لاتنقضی عجائبه، ای عجائب قدرته وجوده و علل ذلک بقوله: لانه کل یوم هو فی شأن، ای قدرته غير واقفة علی حد، و ذلک لانه لو جازان يقف قدرته تعالی علی حدلبقی امکان وجود انواع جمة عفيرة و اشخاص غير متناهية فی حيز القوة و مکمن العدم و الخفاء من غيران يخرج من القوة الی الفعل و يبرزمن الخفاء و الکمون الی مجلی الوجود و فضاء عالم الشهود، و هذا ينافی العلم و الحکمة و الکرم و الرحمة.

و قوله: من احداث بديع لم يکن، و هو ايجاد الهويات الجزئية الزمانية المتشخصة بذواتها و اجزاء الزمان و اجزاء الحرکة الدورية الحافظة للزمان و هذا علی رأی الجمهور من الحکماء، و اما علی ما ذهبنا اليه من تجدد الطبائع الجوهرية و حرکاتها الذاتية فالامر اظهر، فکل من هذه الشخصيات الزمانية و الاکوان المتجددة فی کل يوم بل فی کل لحظة امر بديع اذ لم يسبق مثله فی الوجود و لايلحق کما فی قوله تعالی: بل هم فی لبس من خلق جديد.[1]

و قال بعض العرفاء: ان المراد من کل يوم کل لحظة و هو اصغر الايام الالهية. فانه قد ورد فی الحديث عند ذکر الدجال: يوم کسنة و يوم کشهر و يوم کجمعة و يوم کساعة و يوم کسائر ايامنا. و قال فی قوله تعالی: و ذکرهم بايام الله[2]، ان فی ذلک لعبرة لمن کان له قلب، هی ايام الانفاس علی الحقيقة فانها اول مايطلق عليه اسم يوم، فهو ان يذکره بقوله: کل يوم هو فی شأن[3]. فتلک ايام الله و الناس فی غفلة عنها، و قوله تعالی: ان فی ذلک، اشارة الی قوله کل يوم هو فی شأن مع غير ذلک، و قوله: لعبرة لمن کان له قلب ای فطنة بالتقلب فی الاحوال عليه ای تقلب الاحوال عليه، فيعلم من ذلک شئون الحق و حقائق الايام التی الحق فيها فی شأن. فالشأن واحد العين و القوابل مختلفة کثيرة يتنوع فيها هذا الشأن فهو من الله واحد و فی صور العالم کثيرة کالصورة الواحدة فی المرائی الکثيرة و الظلالات الکثيرة من الشخص الواحد للسرج

---

۱. ق/ ۱۵ ۲. ابراهيم/ ۵ ۳. الرحمن/ ۲۹

المتعددة. و قوله: والقى السمع، لما يتلى عليه من قوله: كل يوم هو فى شأن و امثاله، و هو شهيد من نفسه تقلب احواله فيكون على بصيرة فى ذلک من الله. انتهى كلام هذا العارف المحقق.

قوله عليه السلام: لم يلد فيكون فى العز مشاركاً. هذا رد على النصارى حيث زعمت ان عيسى ابن الله ثم عبدوه بالالهية، فيكون الاله عندهم والداً و مولوداً كما ان قوله: و لا تنقضى عجائبه، لان كل يوم هو فى شأن رد على اليهود حيث قالت: يدالله مغلولة.[1]

و وجه ما ذكره: لان التوالد عبارة عن كون الشىء مبدأ لما هو مثله فى نوعه او جنسه، فالولد مشارک لوالده فى درجة الوجود و رتبته فى الكمال، و واجب الوجود لا ماهية له حتى يشاركه شىء فى رتبة وجوده و عزه و كماله الذاتى فلا ولد له.

و قوله: و لم يولد فيكون موروثا هالكا، و ذلک لان السبب الطبيعى لوقوع التوالد و التناسل حفظ بقاء النوع الذى لايمكن له البقاء الشخص بالعدد، فكل مولود لابد ان يكون كوالده موروثاً هالكا فى وقت و ان كان وارثا موجوداً فى وقت اخر، و لاجل ذلک قال عليه السلام فى بعض خطبه التى وردت فى كتاب نهج البلاغة: لم يلد فيكون مولوداً، تنبيهاً على ان كل ما يلد فقد اقتضى طبعه ان يكون مولوداً، الا ان يكون هناک سبب الهى اعلى من الطبيعة يجبرها على خلاف و مقتضاها لحكمة قضائية و غاية اخروية، فحصل والد ليس بمولود من مادة واحد من نوعه بل من مادة ابعد من تلک المادة كحدوث ابى البشر، فلم يرد به نقض على ما ذكر.

فالجملة الاولى تشتمل على دعوى و اشارة الى البرهان عليه و هو فى قوة قياس استثنائى تقديره: لو كان له ولد لكان فى العز مشاركا له لكن التالى باطل فالمقدم كذلک، و كذلک الجملة الثانية تشتمل على دعوى اخرى و اشارة الى برهانه و هو كذلک فى قوة قياس اخر استثنائى تقديره: لو كان ولد الكان موروثا هالكاً كوالده، لكن التالى باطل فالمقدم كذلک و وجه بطلان كل من التاليين ماذكرناها.

---

١. المائدة/ ٦٤

قوله: و لم يقع عليه الاوهام فتقدره شبحاً ماثلا. كل ما يدركه الوهم من الذوات و هو رئيس القوى الحسية و الخيالية فيصوره بقوته الخيالية شخصاً متقدراً كأنه يشاهده شبحاً حاضراً عنده ماثلا بين يديه، فان كان تصوره للاول على هذا الوجه صادقاً مطابقا للواقع فيلزم كونه تعالى جسماً مقداريا محدوداً و هو محال. و ان كان كاذباً فلم يكن ادركه بل ادرک امراً اخر. فهو تعالى منزه عن ان يقع عليه و هم من الاوهام.

و قوله: و لم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلا، و فى نسخة: بعد انتفائها. اى لو ادركته الابصار و الابصار و ادراكاتها امور زائلة منتقلة، و اذا انتقلت او انتفت فيكون الاول تعالى حاله بعد انتقالها و انتفائها عنه غير حاله قبل الانتقال او الانتفاء فيتغير عليه الاحوال و ذلک محال عليه تعالى، لان كل من يتغير عليه الاحوال فهو تحت الازمنة و الحركات و يتعاقبه الشئون و الاوقات و يعتريه الانفعالات و التأثرات و كل ما هو كذلک فهو متعلق بالمواد و الاجسام و الله منزه عنها و عن كل ما يتعلق بها. و ايضاً هو قبل كل حركة و استحالة و مبدأ كل تغير و زمان فلا يجرى عليه اختلاف الاحوال.

و اما قوله: كل يوم هو فى شأن، فقد مرّ انه من جهة كثرة القوابل و الاستعدادات، فهو من جهة شأن واحد و من جهة القوابل شئون كثيرة و لا يمكن الاعتذار بمثله هيهنا، لان كون الشىء مما ادركه البصر بالفعل حالة مخصوصة من مواجهة و مشاهدة يوجب اتصاف المبصرية ثم زوال كونه مبصراً بالفعل حالة اخرى، و ان كانت عدمية كاعدام الملكات التى لها حظ من الوجود فانها و ملكاتها قد يتعاقبان على موضوع و لايجتمعان فيه معاً فى زمان واحد، فمثل ذلک الشىء مما يختلف عليه الازمنة و الاوقات و الشئون و الاحوال و كلها متحكمة عليه لا انه متحكم عليها. فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام.

قوله: الذى ليست فى اوليته نهاية و لا لاخريته حد و غاية. لان الحدود و النهايات من عواض الاجسام ذوات الاوضاع و المقادير تعرض لها بالذات و للواحقها كالازمنة و الحركات و للامور المتعلقة بها كالقوى و الكيفيات بالعرض. و الاول سبحانه ليس بجسم و لا جسمانى و لا متعلق به ضرباً من التعلق به كالنفوس و هو منزه عن الحد و

النهاية.

و مما يجب ان يعلم انه تعالى و ان سلب عنه النهاية فليس بحيث يوصف ذاته باللانهاية بمعنى العدول بل كلاهما مسلوبان عنه، لان اللانهاية ايضاً كالنهاية من خواص الكميات فاذا وصف بانه غير متناه كان بمعنى السلب البسيط التحصيلى كما يوصف بسلب الحركة بمعنى السلب الساذج لاالذى يسارق السكون.

فاذا قيل انه ازلى باق ليس يراد به ان لمدة وجوده زماناً غير منقطع البداية و النهاية، اذا لزمان من مخلوقاته المتأخرة عن الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر عن المادة و الصورة المتأخرتين عن الجوهر المفارق المتأخر ذاته عن ذاته تعالى، بل الزمان بجميع اجزائه كالآن الواحد بالقياس الى سرمديته، كما ان الامكنة و المكانيات كلها بالقياس الى عظمة وجوده كالنقطة الواحدة.

و قوله: الذى لم يسبقه وقت و لايتقدمه زمان، هذا تأكيد و توضيح لما سبق و كذا قوله: و لايتعاوره زيادة و الانقصان، و مثل هذه التأكيدات و التوضيحات فى الخطب و المواعظ غير بديع بل شائع مستحسن سيما فى محضر الناس و مكالمة الخلق الكثير و استجلاب خواطرهم واستصلاح نفوسهم و ارشادهم الى طريق الحق و سبيل التوحيد.

و قوله: و لايوصف باين، لانه خالق الامكنة و الايون و نسبته الى جميعها نسبة واحدة شهودية احاطية لاوضعية مكانية كما زعمه الجاهلون الضالون انه فوق العرش. تعالى عن ذلک علوا كبيرا.

قوله: و لابِمَ، اى لايوصف بماهية، فان «ما» سؤال عن ماهية الشىء، و قد علمت مراراً ان لاماهية له تعالى فلا يوصف بما يقع فى جواب «ما» من المعانى الجنسية و الفصلية.

و قوله: و لا مكان، اورده للسجع لاستغناء قوله: و لايوصف باين عنه و قوله: الذى بطن من خفيات الامور و ظهر فى العقول، ارادانه لغاية عظمته و لطفه بحيث يكون جامعاً للاطراف المتقابلة، لانه ابطن خفيات الامور و اظهر الجليات فى باب المعقول، اما الاول: فلغاية ارتفاع ذاته عن ادراک العقول و الافهام و المدارک و

الاوهام، و اما الثانى: فلظهور اثاره و افعاله و وضوح علامات تدبيره و حكمته و امارات جوده و رحمته المنتشرة فى الكائنات المنبثة فى جميع المخلوقات و كل ما فى الارض و السموات و اليه الاشارة بقوله: بما يرى فى خلقه من علامات التدبير.

ثم اشار الى بيان كلا المطلبين و مجموع الوصفين اعنى غاية البطون و الخفاء من جهة ذاته و نهاية الظهور و الجلاء من جهة اثاره و مخلوقاته بقوله: الذى سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد و لابيعض. هذا لبيان المطلب الاول، و هو انه لو كان لاحدان يعرف كنه ذاته كان الاحق به الانبياء عليهم‌السلام لانهم اعرف الخلائق و اعلمهم بما يليق بجلاله و كماله. و قد سألوا عن وصف ذاته بذاته فلم يجيبوا بحد و لابجزء، اى ببعض حد و هو الحدّ الناقص، كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، بل عدلوا عن الوصف بالحدّ تاما كان او ناقصا الى الرسوم الناقصة و هى الوصف له تعالى بفعاله.

و هذا كما فعل موسى الكليم على نبينا حبيب الله و عليه افضل الصلوات و التسليم حيث سأل فرعون بقوله: و ما رب العالمين[1] فلم يأت فى الجواب بحد تام او ناقص بل عدل عن ذلك تنبيهاً على ان لاماهية له و لا حد له لذاته الى قوله: رب السموات و الارض و ما بينهما ان كنتم موقنين[2] و قوله: ربكم و رب ابائكم الاولين[3] و قوله: رب المشرق و المغرب و مابينهما ان كنتم تعقلون.[4]

و اعلم ان تعريف المبادى الوجودية باثارها و لوازمها الصادرة عن حاق وجودها المنبعثة عن كنه هويتها توصل الذهن الى حد ليس باقل فى باب افادة المعرفة من تعريف الماهيات باجزائها الذهنية المسماة بالحدكما صرح به ابوعلى سينا فى كتابه المسمى بالحكمة المشرقية، و من هذا القبيل معرفة الله بافعاله و اثاره من خلق السموات و الارض و ما بينهما بشرط الامعان فى النظر و التفكر فيها و تحصيل الايقان بها بالبرهان كما اشاراليه قوله: ان كُنتم موقنين.

ثم قال لبيان المطلب الثانى: بل وصفته. اى الانبياء عليهم السلام بفعاله كما صنع

---

۱. الشعراء/ ۲۳ ۲. الشعراء/ ۲۴ ۳. الشعراء/ ۲۶ ۴. الشعراء/ ۲۸

الخليل حيث قال: ربى الذى يحى و يميت[1]: و دلت عليه باياته، كما صنع الكليم حيث قال: رب السموات و الارض و ما بينهما.

و قوله: لاتستطيع عقول المتفكرين جحده، الجملة فى موضع الحال عن ضمير عليه لانه بمنزلة المفعول لدلت، و يحتمل الاستيناف اشعاراً بانها قاعدة كلية: لان من كانت السموات و الارض فطرته و مافيهن و ما بينهن فلا مدفع لقدرته، اى لايستطيع عقول المتفكرين و ضمائرهم ان يجحدوا الهيته و ان انكروها لساناً و جحدوها ظاهراً، و لايقدر من نظر الى هذه الايات و البدائع العجيبة و ما فيهن من الترتيب الحكم و النظام الاتم و ما بينهن من عجائب الانواع و غرائب الاصناف ان يدفع قدرته، و من جحد الهيته و دفع قدرته كنمرود وفرعون و اشباههما، فانما فعل ذلک فى ظاهر القول و اللسان دون موافقة الضمير و الجنان، و لهذا لماذكر موسى عليه السلام ذلک الجواب الحق الذى لايجوز غيره كما سنوضحه قال (فرعون) لمن حوله الا تستمعون؟[2] و انما ذكر على سبيل التعجب من جواب موسى و الانكار له فى محضر الجمع، يعنى انا اطلب منه الماهية و خصوصيته الحقيقية بايراد كلمة «ما» يجيبنى[3] بالفاعلية و المؤثرية و هو الجواب برسم ناقص.

و تمام الاشكال: ان تعريف الماهية بخواصها و لوازمها لايفيد الوقوف على تلک الماهية، و ذلک اذا قلنا فى الشىء انه الذى يلزمه اللازم الفلانى فهذا المذكور اما ان يكون معرفا لمجرد كونه امراً ما يلزمه ذلک اللازم او لخصوصية تلک الماهية التى عرضت له هذه الملزومية، فالاول محال لان العلم بانه امر ما يلزمه اللازم الفلانى جعلناه كاشفاً، فلو كان المكشوف هو هذا القدر يلزم تعريف الشىء بنفسه و كون الشىء كاشفا لنفسه و هو محال، و الثانى ايضا محال لان العلم بانه امر ما يلزمه ذلک اللازم لايفيد العلم بخصوصية تلک الماهية الملزومة لانه لايمتنع عنه العقل اشتراک الماهيات المختلفة فى لوازم متساوية.

فان قلت: هذا ينافى ما ذكرته قبيل هذا من ان تعريف المبادى الوجودية باثارها و

---

۱. البقرة/ ۲۵۸ ۲. الشعراء/ ۲۵ ۳. كلمة ماء الحقيقية و هو يجيبنى ـ م ـ د

لوازمها مما يوصل الذهن الى عرفان تلك المبادى.

قلت: الفرق ثابت بينهما من وجهين: احدهما من جانب المطلوب المعرف، فان المطلوب هناك ملاحظة الهوية الخارجية اعنى وجود المبدأ الفاعلى لشئى و هيهنا نفس الماهية الكلية. و ثانيهما ان الكاشف المعرف هيهنا تصور مفهومات اللوازم و الصفات و هناك مشاهدة الافعال و الاثار باعيانها، و لا شک ان مشاهدة افعال الشئى و اثاره الخارجية مما له مدخل عظيم فى معرفة ذاته و العلم بانية[1] الخارجية اعظم مما للحد بالاجناس و الفصول فى باب معرفة ذاته بخصوصه، بل معرفة الانيات الوجودية لايمكن الا بمشاهدة اثارها الخارجية و لهذا قال الحكماء: و القوى تعرف بافاعيلها، فكذلک الحكم فى الحقيقة التى لاماهية لها الا الوجود البحت.

و توضيح ذلک: ان تعريف حقيقة الشىء اما ان يكون بنفس تلک الحقيقة او بشىء من اجزائها او بامر خارج عنها او بما يتركب من الداخل و الخارج.

اما تعريفها بنفسها فهو محال، لان المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرف الشىء بنفسه لزم ان يكون معلوماً قبل ان يكون[2] و هو محال.

و اما تعريفها بالامور الداخلة ففى حق البسائط الوجودية سيما ما هو البسط من كل بسيط محال، و قد علمت البرهان على بساطة واجب الوجود، لان كل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه و هو غيره و المحتاج الى غيره و ان كان ذلک الغير جزئه ممكن. فكل مركب ممكن، فما ليس بممكن يستحيل ان يكون مركبا فواجب الوجود ليس بمركب، و ايضاً الوجود لا جنس له و لافصل لانهما معان كلية يتركب منهما الماهيات، و الوجود غير الماهية فليس فيه تركيب عقلى و ما ليس فيه تركيب عقلى لا يكون فيه تركيب خارجى من مادة و صورة، فان الجنس و الفصل فى المركبات الخارجية مأخوذ ان منهما و متحدان معهما الجنس بالمادة و الفصل بالصورة، و اذا لم يكن الشىء مركباً استحال تعريفه بالامور الداخلة، فاذا بطل القسمان بل الاقسام الثلاثة ثبت انه لايمكن تعريف حقيقة واجب الوجود الابلوازمه و

---

۱. بانيته ـ م ـ د   ۲. اى قبل ان يكون معلوما.

اثاره. ثم ان اللوازم الوجودية قد تكون خفية و قد تكون جلية و لا يجوز تعريف الحقيقة باللوازم الخفية بل لابد من تعريفها باللوازم الجلية و الايات المكشوفة، و اظهر اثار الله و اياته هو هذا الهيكل العظيم و العالم المحسوس و هو السموات و الارض و ما بينهما.

فقد ثبت انه لا جواب البتة للسائل عن حقيقة الاول تعالى كفرعون حيث قال: و ما رب العالمين[۱]، الا بما قاله موسى عليه‌السلام: رب السموات و الارض و ما بينهما[۲]. و قوله: ان كنتم موقنين[۳]، اشعار بانه ان كنتم موقنين باسناد هذه الاجرام و المحسوسات الى فاطرها المتعالى عن ان يكون جسماً او جسمانيا المتنزه عن ان يكون متغيراً محسوساً، فاعرفوا انه موجود بحيث لايمكن تعريفه الا بما ذكرته، لانكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات الى واجب الوجود لذاته، و ثبت انه فرد مطلق لايمكن الوصول الى معرفته الاباثاره و افعاله، و ثبت ان تلك الاثار يجب ان يكون اظهر اثاره و ابعدها عن الخفاء ليكون مشاهدتها وسيلة الى معرفة مبدعها و فاعلها و ما ذلک الا السموات و الارض، فاجعلوها وسيلة الى معرفته و سلماً للعروج الى ايقانه ان كنتم موقنين اى مستأهلين للايقان، و لهذا صارت هذه الاشياء معارج للانبياء عليهم السلام ليكونوا من الموقنين كما قال تعالى: وكذلک نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين[۴]، و قال: و فى الارض آيات للموقنين و فى انفسكم افلا تبصرون.[۵]

و لان اظهر المخلوقات عندنا نفوسنا عدل موسى عليه‌السلام من الجواب الاول عن سؤال فرعون حين انكره الى قوله: ربكم و رب ابائكم الاولين[۶]، اى عدل عن التعريف بخالقية السموات و الارض الى التعريف بكونه خالقا لنا و لابائنا، و ذلک لانه لا يمتنع ان يعتقد احدان السموات و الارض واجبة لذواتها فهى غنية عن الخالق و المؤثر كالدهرية و الطباعية، ولكن لايمكن لعاقل ان يعتقد فى نفسه و فى ابائه و

---

۱. الشعراء/ ۲۳ ۲. الشعراء/ ۲۴ ۳. الشعراء/ ۲۴ ۴. الانعام/ ۷۵
۵. الذاريات/ ۲۰ ۶. الشعراء/ ۲۶

اجداده كونهما واجبة الوجود لذواتها، كيف و المشاهدة دلت على انهم وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود و ما كان كذلک استحال ان يكون مستغنياً عن المؤثر و الخالق. فكان التعريف بهذا الاثر ابين و اظهر فلهذا عدل موسى عليه‌السلام عن الكلام الاول اليه.

ثم لما كان فرعون ليس غرضه من السؤال الاستكشاف و الاستعلام بل ركب متن اللجاج و العناد فقال: ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون[1]، اصراراً على ما كان عليه من قوله الاول، يعنى ان مقصودى من سؤال «ما» طلب الماهية و خصوصيته الحقيقية و التعريف بهذه الاثار الخارجية لايفيد المطلوب، فهذا الذى يدعى الرسالة مجنون لايفهم السؤال فضلاعما[2] يجيب عنه فقال موسى عليه‌السلام: رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون[3]، فعدل الى طريق اوضح من الثانى، و ذلک لانه اراد بالمشرق طلوع الشمس و ظهور النهار و اراد بالمغرب غروب الشمس و زوال النهار و الامر ظاهر فى ان هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لايتم الابفعل مدبر عليم.

و هذا بعينه طريقة ابراهيم عليه‌السلام مع نمرود اللعين فانه استدل اولا بالاحياء و الاماتة و هو الذى ذكره موسى عليه‌السلام بقوله ربكم و رب ابائكم الاولين[4]، فاجابه نمرود بقوله: انا احيى و اميت، فقال: ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر[5]، و هو الذى ذكره موسى عليه‌السلام بقوله رب المشرق و المغرب، و اما قوله: ان كنتم تعقلون، فكأنه قال: ان كنت من العقلاء عرفت انه لاجواب عن سؤالک الا بما ذكرته لانک طلبت تعريف حقيقته و قد ثبت انه لايمكن تعريف حقيقة الشىء بنفس حقيقته فلم تبق الا ان اعرف حقيقته باثار حقيقته و قد عرفت حقيقته باثار حقيقته، فقد ثبت ان كل من كان عاقلا يقطع بانه لايمكن الجواب عن هذا السؤال الا بما ذكرته.

---

۱. الشعراء/ ۲۷ ۲. عن ان ـ م ـ د ۳. الشعراء/ ۲۸ ۴. الشعراء/ ۲۶
۵. البقرة/ ۲۵۸

و لما اتم موسى عليه السلام حجته على فرعون و قد اسمعه القول الخشن من قوله: ان كنتم تعقلون، و عجز عن الحجاج عدل الى التخويف و التهديد كما هودأب المحجوج المبهوت فقال: لئن اتخذت الهاً غيرى لاجعلنک من المسجونين.[١]

و اعلم انه قد اشرنا الى ان الوجود لما كان هوية خارجية ليست لها صورة عقلية مطابقة له، لان كل صورة ذهنية هى مفهوم كلي و الوجود امر متشخص بذاته فلا يمكن العلم بذاته الا بنو الحضور و المشاهدة، و ذلک اذا اريدان يحصل من جهة الاثار و الافعال فلا يكفى فى ذلک مجرد العلم بمعانى تلک الاثار و مفهوماتها، بل لابد من الاطلاع بها على سبيل المشاهدة الحضورية، اذالجاعل و المجعول و المؤثر و المتأثر انما هي الوجودات العينية دون الماهيات و المعانى فلا رابطة بين ماهية العلة و ماهية المعلول و لا التأثير و التأثر بين المفهومات و الماهيات المتخالفة حتى يصير العلم بعضها وسيلة للعلم بالبعض.

فاذن الذى من الاثار و الافعال تصير سببا للاطلاع على مؤثرها و فاعلها انما هى مشاهدة ذواتها و معاينة وجودها[٢] وكذلک قال تعالى: وكذلک نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين[٣]، و قال: و لما رأى كوكبا[٤]، و لما رأ القمر بازغاً[٥]، و لما رأى الشمس بازغة[٦]. تنبيهاً على ان ملاک المعرفة من هذا الطريق مشاهدة الاثار و رؤيتها دون ادراكها الذهنى و لاجل ذلک قال ابراهيم: رب ارنى كيف تحى الموتى[٧]، و غرضه كان طلب رؤية المحى و هو ذاته تعالى لكنه تأدب مع الله و اتى بهذه العبارة، و لانه كان عالماً بان رؤيته تعالى لايمكن الامن جهة رؤية آثاره و افعاله الصادرة عنه بلا واسطة و لا يكفى فيها مجرد الايمان بذلک اعنى العلم الاستدلالى بان محى الاشياء و مميتها ليس الا الله.

و لما علم الله غرضه المكمون فى سؤاله قال تعالى على منهاجه فى الرمز و كتمان المقصود: او لم تؤمن[٨]، بانى قادر على احياء الموتى؟ فاجاب الخليل ايضاً على تلک

---

١. الشعراء/ ٢٩   ٢. وجوداتها ـ م ـ ط   ٣. الانعام/ ٧٥   ٤. الانعام/ ٧٦
٥. الانعام/ ٧٧   ٦. الانعام/ ٧٨   ٧. البقرة/ ٢٦٠   ٨. البقرة/ ٢٦٠

الوتیرة من غیر التصریح بمطلوبه قال: بلی و لکن لیطمئن قلبی، و لم یقل و لکنی ارید الرؤیة تأدباً مع الله و حیاء منه، و الله اعلم. و لنرجع الی ما کنا فیه من الشرح.

قوله علیه السلام: الذی نأی من الخلق فلا شیء کمثله، اذ لاماهیة له حتی یشارکه فیها شیء فیکون مثلاً له، و اما وجوده الذی هو حقیقة ذاته فهو غیر متناه فی الشدة و الکمالیة و وجودات الخلائق وجودات ناقصة ضعیفة نازلة فی منازل النقصان فهی بعیدة المراحل عن مرتبته.

و قوله: الذی خلق خلقه لعبادته، اشارة الی غایة الخلق و ثمرة الایجاد و هی العبادة و العبودیة کما فی قوله تعالی: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون[1]، و حقیقة هذه العبودیة صیرورة العبد عبداً خالصاً و مفتقراً محضاً لم یبق له جهة انانیة او نظر التفات الی ما سوی المعبود الحق الاول، و ذلک بعد انسلاخات عن البسة الوجودات الکونیة و عقیب ریاضات علمیة و عملیة و تجردات عن نشأة الی نشأة و عن صورة الی صورة حتی یصیر عبداً محضاً فانیاً عن نفسه و عن کل شیء سوی الحق مستغرقاً فی عبودیته و فقره الی الله، بل فنی عن ملاحظة هذا الاستغراق قاصراً نظره الی مطالعة الجلال و مشاهدة الجمال، فهذا هو غایة ایجاد الخلق، و رتبة هذه العبودیة المحضة افضل من مرتبة الرسالة و لهذا قدمت فی التشهد علی الرسالة فیقال: اشهد ان محمداً عبد و رسوله.

قوله: و اقدرهم علی طاعته بما جعل فیهم، من الات السعی و السلوک الیه و رکزفیهم من ادوات العلم و الادراک، فانه لما خلقهم لطاعته و عبودیته و التقرب الیه و الانخراط فی سلک مقربیه و عباده المکرمین و ملائکته المقربین فلابد فی سنة حکمته و عنایته و قاعدة لطفه و رحمته ان یخلق فیهم کل ما یتوقف علیه ما اراد منهم من الات التکلیف و اسباب الهدایة و التأدیب من بعث الانبیاء و الرسل و انزال الصحائف و الکتب و نصب الائمة و الاوصیاء و حفظة الدین و الشریعة و خزنة اسرار العلم و المعرفة و حملة انوار الیقین و الحکمة مؤیدین بالالهام و الکرامات کما اید الانبیاء[2]

---

۱. الذاریات/ ۵۶ ۲. والکرامات کالانبیاء ــ م ــ د

بالوحى و المعجزات صلوات الله على سيد المرسلين و عليهم اجمعين.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و قطع عذرهم بالحجج. و الحاصل انه لما فطر عباده فطرة منفصلة من البهائم و الانعام و كرمهم بكرامة النطق و فضيلة النفس على سائر النفوس و الطبائع للاجسام اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم و اكمل به لهم من الالات و القوى و سائر الامور و الاسباب المتوقف عليه العبادة و الطاعة، فكلفهم بطاعته و اوجب عليهم عبادته و الا فيكون خلقهم عبثاً و تعطلا و هو محال عليه تعالى كما قال: افحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لا ترجعون.[1]

و قوله: فعن بينة هلك من هلك و بمنه نجا من نجا، مقتبس من قوله تعالى: ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة[2]، و معنى الاية اشارة الى ان الله سبحانه نصب لعباده الحجج و البينات و اكمل لهم القوى و الالات و اقدرهم على فعل الحسنات و ترک السيئات، ثم كلفهم و امرهم بالطاعات و الخيرات و زجرهم و نهاهم عن الشرور و المنهيات و بين لهم طريقى الخير و الشر، و اوضح لهم سبيلى النفع والضر و النعمة و النقمة و السعادة و الشقاوة و النجاة و العقوبة، ليموت من يموت عن بينة عاينها و يعيش من يعيش عن حجة شاهدها لئلا يبق لاحد معذرة و لا يكون له حجة.

و لا يبعدان يكون المراد من الهلاک و الحيوة و الكفر و الايمان اطلاقاً للمسبب على سببه اذا الكفر و العناد سبب الهلاک الابدى و الايمان و الانقياد سبب الحيوة السرمدية، يعنى ليصدر كفر من كفر و ايمان من امن عن وضوح بينة، و المراد بمن هلک و من حى المشارف للهلاک و الحيوة او من هذا حاله فى علم الله و قضائه. و الاية تدل على انه تعالى اراد من الفريقين جميعاً العلم و المعرفة و الخير و الصلاح و ذلک يبطل مذهب المخالفين من الاشاعرة انه تعالى اراد الكفر من الكافر، و الحق ان الخير و الايمان و الطاعة واقعة فى قضاء الله و ارادته بالذات و الشر و الكفر و المعصية واقعة فيه بالعرض و سيأتى ايضاح هذه المطلب فى باب الخير و الشر بما لا

---

١. المؤمنون/ ١١٥ ٢. الانفال/ ٤٢

مزید علیه.

و مما یجب ان یعلم ان المراد من القسمین المذکورین فی الایة هم الذین لهم مکنة استعداد و قوة سعی و تحصیل مما اعطاهم الله خلقه محتملة لاکتساب الادب و العلم لا الناقصین و الضعفاء من النساء و العوام الذین لاحیلة لهم و لا داعیة کمال فیهم. فقد وضع الله عنهم التکلیف الاخرة الا بقدر ما یسع لهم من القوة و الطاقة و هم فی الدنیا مکلفون بالسیاسات الشرعیة و الاحکام الظاهرة و فی الاخرة فی مشیئة الله.

و اما قوله: بمنه نجا من نجا، فالمراد ان جمیع ما یتوقف علیه النجاة انما کانت بفضل الله و منه. اذ وجود العبد و قدرته و حوله و قوته و اسباب سعیه و الات علمه و سلوک[1] سبیل النجاة و طریق السعادة کلها من قبل الله لاصنع فی العبد فی شیء منها فلا منة الامنه و لا حمد الآله.

قوله: و لله الفضل مبدأً و معیداً، ای له الفضل و المنة حین ابتدائه الخلق عباده فی النشأة الاولی حیث اعطاهم خلقه محتملة لاقتناء العلم و الادب و سلوک سبیل السعادة و الخیر. و له الفضل و المنة حین اعادته لهم فی النشأة الثانیة حیث اعطاهم ثواب الاخرة بما صدر عنهم من الطاعة بسبب الات و اسباب و قوة و قدرة و داعیة و ارادة هو افادها کلها و انشأ هالهم لا صنع لغیره فی شیء منها. فله الحمد و الشکر فی الاولی و الاخری و البدو والرجعی.

ثم اکد کونه تعالی محموداً فی البدایة و النهایة بدلیل من القران و هو قوله: ثم ان الله و له الحمد افتتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنیا و محل الاخرة بالحمد لنفسه فقال: و قضی بینهم بالحق و قیل الحمد لله رب العالمین.[2] قوله: و له الحمد، جملة اعتراضیة من مبتدأ و خبر وقعت فیما بین اسم «ان» و خبره و قوله: و محل الاخرة، عطف علی امر الدنیا، ای ختم وقت انقضاء امر الدنیا و حلول الاخرة بالحمد لنفسه، یعنی انه تعالی افتتح فی کتابه الکریم الحمد لنفسه کما فی فاتحة الکتاب و الانعام و غیرهما

---

۱. عمله و سلوکه ـ م ـ د ۲. الصافات/ ۷۵

من جهة ما صدر منه ابتداءً من خلق العالم و مافيه و اسباب الكائنات و اعطاء المعايش و الارزاق، ثم اذا انشأ النشأة الاخرة و قضى بين اهل تلک النشأة بالحق استقر[1] كل طائفة من اهل السعادة و الشقاوة على منازلهم و درجاتهم من غير تجاوز عن حدودهم و مقاماتهم. و بالجملة ختم الامر و انقطع التسير و وصل كل ذى غاية الى غايته و لما قضى بين الملائكة بالحق قالت الملائكة: الحمد لله رب العالمين على قضائه بيننا بالحق.

و هيهنا دقيقة و هى: ان الله سبحانه لما قضى بينهم بالحق فهم ما حمدوه لاجل ذلک القضاء بل حمدوه لصفة الواجبية و المبدائية و هو كونه رب العالمين، فان من حمد المنعم لاجل انعامه الذى وصل اليه فهو فى الحقيقة ما حمد المنعم و انما حمد الانعام، فحمد الله بالحقيقة هو الذى لاجل ذاته الموصوفة بصفة الكرم و الانعام و الربوبية المطلقة للعالمين، فالحامد بذلک الحمد قد وصل الى الجنة و النعيم بحق التوحيد[2] هذا اى نسبة الحمد الى الملائكة اذا قلنا: ان قوله: و ترى الملائكة حافين من حول العرش[3]. شرح احوال الملائكة فى الثواب، اما اذا قلنا: انه من بقية شرح ثواب المؤمنين فتقريره ان يقال: ان المتقين لما قالوا: الحمدلله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء[4]، فقد ظهر منهم انهم فى الجنة اشتغلوا بحمد الله و تذكره بالمدح و الثناء، فبين تعالى انه كما كانت حرفة المتقين فى الجنة الاشتغال بهذا التحميد و التمجيد فكذلک حرفة الملائكة الذين حافوا حول العرش الاشتغال بالتمجيد[5] و التسبيح.

ثم ان جوانب العرش ملاصقة بجوانب الجنة و حينئذ يظهر منه ان المؤمنين المتقين و ان الملائكة المقربين يصيرون متوافقين على الاستغراق فى تحميد الله و تسبيحه و كان ذلک سبباً لمزيد التذاذهم و ابتهاجهم بذكره تعالى و حمده.

فظهر ان ختم الله امور الدنيا و الاخرة بالحمد لنفسه، و معلوم ان افتتاح ايجاده

---

۱. واستقر ــ م ــ ط ۲. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: التحميد ۳. الزمر/ ۷۵
۴. الزمر/ ۷۴ ۵. بالتحميد ــ م ــ د

للعالم و انشائه للموجودات من كتم العدم مما يوجب استحقاقية الحمد له و الثناء عليه، و لذلک كانت الملائكة يسبحونه بحمده و يقدسونه قبل خلق العالم و هو قولهم: و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک[۱]، فثبت و تحقق ان له الحمد و الثناء فى المبدأ و المنتهى.

ثم انه عليه السلام انشأ خطبة ثانية فى ذلک اليوم وقت العصر فقال: الحمدلله اللابس الكبرياء بلا تجسيد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل.

و اعلم ان الكبرياء لابد فيه من امرين: احدهما وجود الشرف و العلو على الغير و الثانى العلم بكمال الذات و فضلها. و هذان الاعتباران صادقان عليه تعالى اتم من صدقها على كل موجود و كذا الجلال و العظمة، فكان سبحانه احق بالكبرياء و الجلال من كل موجود.

اما الاول: فلانه لما كان كمال الذات عبارة عن تمام وجود الشىء و كماله بحيث لم يفته من كماله شىء، بل كل ما ينبغى له فهو حاصل له بالفعل، صدق عليه هذا الاعتبار اتم صدق، و اما الثانى: فلان وجوده تعالى هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود عداه و هو تعالى عالم بذاته و بجميع الاشياء كلياتها و جزئياتها اتم علم، فهو اذن عالم بكماله و شرفه على عبيده و مخلوقاته و عالم بان غيره تعالى لايستحق صفة الكبرياء و الجلال بالحقيقة بحسب كل من الاعتبارين.

اما الكمال: فليس لغيره لذاته بل بسبب افاضته تعالى، ذلک الكمال و الشرف ايضاً بالقياس الى مادونه الا بالاضافة الى مافوقه، و اما العلم: فعلم ناقص غير محيط بجميع الاشياء و لا بما فوقه، و لاجل ذلک اختارهما لنفسه دون خلقه، و معنى اختياره لنفسه هيهنا تفرده باستحقاقهما لذاته، فان المستحق للكبرياء و الجلال بالذات ليس الا هو كما ذكرنا، و قد دل على ذلک المنقول و المعقول:

اما المنقول: فقوله تعالى: الكبير المتعال[۲]، والالف و اللام هيهنا يفيد حصر الكبرياء و العلوفيه.

---

۱. البقرة/ ۳۰ ۲. الرعد/ ۹

و اما المعقول: فلانه تعالى لما استحق ذلک الاعتبار لذاته لابامر خارج بخلاف جميع ما سواه، فعلمنا انه قد اختار الاختصاص بهمادون خلقه، و لهذا ذم المتكبرين و توعدهم فى كتابه العزيز و على لسان نبيه عليه و اله الصلوة و السلام حيث قال حكاية عنه: الكبرياء ردائى و العظمة ازارى... الحديث، و جعل اللعنة على من نازعه فيهما كما فى الخبر المذكور: فمن نازعني فيهما القيته في جهنم، وفى رواية: قصمت ظهره. و لا شک ان الملقى فى جهنم او المقصوم ظهره مبعد مطرود عن باب رحمته و كرمه، و استعار لفظتى اللبس و الرداء باعتبار احاطة كماله و شمول شرفه لتمام جهاته، لان كل صفة من صفاته ثابتة له من جميع جهاته و حيثياته او باعتبار اختصاصهما به دون من سواه، فان لباس كل احد و ردائه مختصان به لاشركة لغيره فيهما.

و اما قوله: بلاتجسيد و لا تمثيل، فلدفع ما يتوهم ان الكبر و العظمة و الجلالة و نحوها لايكون الا فى الاجساد و الاشباح ذوات المقادير و الاوضاع، و لا شک انه تعالى منزه عن الجسمانيات و صفاتها، فنبّه على ان كبرياته و جلاله على وجه اعلى و اشرف مما يوجد فى المحسوسات و المتمثلات.

قوله: و المستوى على العرش بلا زوال، لان استوائه ليس بمعنى الجلوس و نحوه المستلزم للجسمية المستلزم للزوال، لان كل جسم فى نفس مستحيل قابل للعدم و الزوال لتناهى قواه و انما يبقى لو بقى بامداد علوى.

و قوله: و المتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم و لا ملامسة بهم منه، يعنى ان تعاليه على الخلق بمعنى قاهريته و قيوميته عليهم و قيوميته لهم لا المعنى الذى يكون بين الاجسام و هو كون بعضها بعيداً عن الاخر فى جهة العلو، و لايلزم من نفى التباعد بهذا المعنى عنه تعالى اثبات مقابله له كالملامسة و نحوها بل كلاهما مسلوبان عنه، لان شرط عدم خلوالشىء عن المتضادين كالسواد و البياض او المتقابلين بالملكة و العدم كالحركة و السكون ان يكون الموضوع قابلالهما، و لهذا فان الفلک ليس بحارّ و لا بارد و الجدار ليس باعمى و لابصير فهو سبحانه ليس ببعيد عن الخلق و لاقريب الا بمعنى اخر يليق بجلاله.

و قوله: ليس له حد ينتهى الى حده، لان الحد اما ان يعنى به اطراف المقادير و

نهایاتها كما یقال: النقطة حد الخط و الخط حد السطح و السطح حد الجسم، و اما ان یعنی به الحد المنطقی للشیء المركب من جنسه و فصله، و اما ان یعنی به تناهی قوته بان یكون له ما هو فوقه فی القوة و القدرة، و هذه المعانی كلها مسلوبة عنه تعالی. اما الاول فلتجرده و اما الثانی فلبساطته و اما الثالث فلوجوب وجوده و الهیته، و قوله: و لا له مثل یعرف بمثله. اذ كل ماله مثل فهو مركب، و الله واحد احد. قوله: ذل من تجبر غیره، لامكانه و افتقاره الیه تعالی، و صغر من تكبر دونه، لقصوره عن درجة الكمال كامر.

و قوله: و تواضعت الاشیاء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته، و ذلک لان جمیع الموجودات صادرة عنه راجعة الیه و هو فاعلها و غایتها و هی طالبة لكمالاتها، فالجمیع عاشقة مشتاقة لنوره و عظمته متحركة صائرة الیه و هو تعالی خلق الخلق و تجلی لهم لیعبدوه و یعظموه و یتواضعوا لعظمته و ینقادوالسلطانه و عزه، و عبرعن هذا التواضع و الانقیاد بالتسبیح و السجود كقوله: الم تر ان الله یسبح له من فی السموات و الارض و الطیر صافات كل قد علم صلوته و تسبیحه.[1] و قوله: الم تر ان الله یسجد له من فی السموات و من فی الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثیر من الناس.[2] و هذا تسبیح فطری ذاتی عن تجلی تجلی لهم فاحبوه فخضعوا له و اطاعوه، و هذا مما لایعرفه الا الكمل من اهل الشهود و الكشف و لهذا خاطب سبحانه فی هاتین الایتین نبیه صلی الله علیه واله و هو اعظم اهل الكشف فرأی تسبیح الموجودات و سجودها و خصوعها لله تعالی. و قال فی اهل النظر و هم عامة العقلاء الانس و غیرهم: اولم یروا الی ما خلق الله یتفیؤا ظلاله عن الیمین و الشمائل سجداً لله و هم داخرون.[3] اخبرهم ان ذلک التفیؤ یمیناً و شمالاً سجود لله و تواضع له و صغار لعظمته و ذل لسلطانه.

ثم اخبره فقال متمماً: و لله یسجد ما فی السموات و ما فی الارض من دابة[4]، ای ممن یدب علیهما و یتحرک فیهما قال: والملائكة، یعنی التی لیست فی سماء و لا ارض

---

۱. النور/ ۴۱ ۲. الحج/ ۱۸ ۳. النحل/ ۴۸ ۴. النحل/ ۴۹

قال: و هم لايستكبرون، يعنى عن عبادة ربهم.

ثم وصفهم بالخوف ثم قال: فالذين عند ربک يسبحون له بالليل و النهار و هم لايستمون[1]، اى لا يملون، لان عبادتهم ذاتية ليست عن تكلف و مشقة، كل ذلک يدل على ان العالم كله فى مقام العبودية و الذل و التواضع الاكل مخلوق له قوة التفكر و ليس الا النفوس الوهمية الانسانية خاصة من حيث اعيان انفسهم لا من حيث طبائعهم و هياكلهم فانها كسائر افراد العالم فى مقام التسبيح و السجود. فاعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة، الاترى انها تشهد على النفوس المسخرة هى لها يوم القيامة من الجلود و الايدى و الارجل و الالسنة و السمع و البصر و جميع القوى بما كانوا يفعلون؟ فالحكم لله العلى الكبير.[2]

و قوله: وكلت عن ادراكه طروف العيون و قصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق، قد مر تفسيره مراراً و كذا قوله: الاول قبل كل شىء و لا قبل له و الاخر بعد كل شىء و لا بعد له. و قد علمت ان قبليته تعالى و بعديته ليستا بالمعنى الزمانى حتى لايجتمعا فى شىء واحد، بل اوليته كونه فاعلاً لكل شىء و اخريته كونه غاية لكل شىء.

فاعلم انه كما افادنا النظر فى الوجود اثبات فاعل له لا فاعل قبله، كذلک افادنا اثبات غاية له لا غاية بعده، و يجب ان تكون تلک الغاية هى بعينها ما فرضناه فاعلا له، لا ناوصفنا كلاً منهما بالجلال الارفع و الكمال الاتم و ذلک يقتضى سلب الماهية عنهما و يستحيل ان يكون فى الوجود شيئان كل منهما لا ماهية له. فالله هو الاول و الاخر ليس كمثله شىء، منه ابتدأ الامر و اليه ينساق الوجود و هو العلة الفاعلية للوجود و هو العلة الغائية.

و قد تكرر فى القران الكريم بعبارات مختلفة فى ايات كثيرة كونه تعالى مرجع كل شىء و معاده و مصيره و كذا فى كلام اميرالمؤمنين و سيد الموحدين عليه‌السلام فى كثير من خطبه و رسائله، لانه مطلب عال و علم غامض شريف لايتم توحيد الموحد الا بمعرفته و تحقيقه.

---

۱. فصلت/ ۳۸ ۲. المؤمن/ ۱۲

فان قلت: كيف يكون ما هو العلة الفاعلية علة غائية؟ و الفاعل قبل الشىء لينبعث منه و الغاية بعد الشىء ليستتبعها الشىء؟

فالجواب: ان الفاعل و الغاية اذا كانا فى عالم المواد و الحركات فيكون فاعلية الفاعل زمانية، لانها بالحركة توجب تقدمه على الفعل بالزمان، فكذلك الغاية يتأخر وجودها عن وجود الفعل، بخلاف ما اذا كانا فوق الاكوان و الحركات فهما يتحدان وجوداً و علما.

ثم انك لوتأملت وجدت ان العلة الغائية هى فى الحقيقة عين العلة الفاعلية فى كل مادة، فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين، فهو من حيث انه شبعان تخيلا، هو الفاعل للاكل الذى يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية و الشبعان وجوداً هو العلة الغائية، فالاكل صادر من الشبع و مصدر للشبع، فالشبع هو الاول و الاخر للاكل اى هو الذى كان علة فاعلية للاكل و علة غائية له و لكن باعتبارين متغايرين، فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل و باعتبار الوجود العينى غاية و انفكاك العلم عن العين انما يوجد فى الفواعل الناقصة الوجود التى بصدد الاستكمالات من جهة الافاعيل و الحركات، فكانت قد تصورت و استشعرت اولاً كمالاتها ضرباً من التصور و الشعور ثم تحركت نحو كمالاتها. و اماما نحن فيه فعلمه و وجوده شىء واحد.

و ايضاً الاشياء صادرة عنه طالبة له، فان اختلف وقت صدور الشىء عنه عن وقت وصوله اليه فذلك لايوجب انفكاك فاعليته و اوليته عن غائيته[1] و آخريته، بل هو الفاعل من حيث انه الغاية و هو الاول من حيث هو الاخر، و انما الاختلاف بالقياس الى سير السائرين و سفر المسافرين، فالله عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال: كنت كنزاً مخفيا فخلقت الخلق لاعرف، فدلنا على ان غاية العالم هو الله معروفا.

و قد علمت ان كمال المعرفة يوجب الشهود و الوصول، فهو موجوداً فى نفسه علة

---

۱. غايته ـ م ـ د

فاعلية للعالم و هو مشهوداً علة غائية له، فغاية الوجود هی لقاء الله عزوجل، لذلک بنی العالم و لاجله نظم النظام و الی ذلک ینساق الوجود و تصیر الاشیاء، و ان الی ربک المنتهی[١]، الا الی الله تصیر الامور.[٢]

و قوله الظاهر علی کل شیء بالقهر له، لانه نور الانوار و من خاصیة النور الظهور علی کل شیء و القهر، الا تری النور المحسوس و هو اصغر من الانوار النفسیة و العقلیة فضلاً عن النور الالهی کیف یظهر علی الملونات و المبصرات و یقهر علی الابصار و یحرک الاجسام و الحیوانات و یثیر الادخنة و البخارات و ینشیء السحب و ینمی النباتات و یولد المواليد و یفنی المیاه و الرطوبات؟ فهو تعالی القاهر علی کل شیء بشدة نوره و قوة ظهوره.

و قوله: و المشاهد لجمیع الاماکن بلا انتقال الیها، لانه عالم بجمیع الاشیاء اتم علم و من جملة الاشیاء الامکنة و المکانیات، و تمامه[٣] و کماله هو المشاهدة و الرؤیة، فعلمه بکل شیء یرجع الی رؤیته لها.

ثم انه لما لم یکن مکانیا کانت نسبته الی جمیع الاماکن نسبة واحدة، فهی فی الحضور لدیه متساویة الاقدام[٤]، و نحن حیث کنا مکانیین کان اذاقرب منا مکان بعدعنا مکان اخر فنحتاج الی مشاهدته الی حرکة و انتقال الیه، و الله منزه عن الایون منزه عن الحرکة و الانتقال.

قوله: لا تلمسه لامسة و لاتحسه حاسة، هذا لیس من باب العطف العام علی الخاص بل بالعکس من ذلک لانه المعطوف علیه سلب اللمس و هو الاعم و المعطوف سلب الحس و هو الاخص فوقع عطف الاخص علی الاعم، لان نقیض الاعم اخص من نقیض الاخص و نقیض الاخص اعم من نقیض الاعم، و الغرض سلب کونه تعالی محسوساً باحدی الحواس لان ادراکها مقصور علی ذوات الاوضاع. و ایضا لایمکن حضور الانوار الحسیة فی مشهد نور عقلی بل یضمحل و یفنی فکیف

---

١. النجم/ ٤٢　٢. الشوری/ ٥٣　٣. ای: العلم.
٤: کذا فی جمیع النسخ و الظاهر: الاقدار.

فى مشهد نور الانوار العقلية؟

قوله: و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله، لان قوامها و قوام كل من فيهما بوجوده تعالى و مقوم الشىء لايكون خارجاً عنه.

قوله: و هو الحكيم العليم، لانه اوجد الموجودات على وجه يؤدى الى غاياتها اتم تأدية على ابلغ نظام مع ارادته و علمه بتلك الغايات لاكتسخين النار واضائة الشمس، و لهذا عقب ذلك بقوله: اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، ثم اشار الى ان فاعليته بالابداع لاغير فقال: بمثال سبق اليه، و الا لكان ذلك المثال مسبوقاً بمثال اخر فيتسلسل و هو محال: و لالغوب دخل عليه فى خلق ما خلق لديه، و الا لكان فاعليته بنحو الحركة و بقوة جسمانية مستحيلة فلم يكن الهاً مبدعاً منزهاً عن الزوال و الدثور.

قوله: ابتدأ ما اراد ابتدائه و انشاء ما اراد انشائه على ما اراد، يعنى انه تام الفاعلية لاينفك فعله عن علمه و ارادته بل يبتدأ كلما اراد ابتدائه و ينشأ كلما اراد انشائه على نحو ما اراد من غير تراخ او تعوق او توقف على شىء اخر من صلوح وقت او استعداد مادة او استعمال الة او حضور معاون او دفع ممانع او غير ذلك من الامور التى يتم بها فاعلية سائر الفاعلين الناقصين فى الفاعلية.

و قوله: من الثقلين الجن و الانس، بيان لبعض ما اراد انشائه، اى من الثقلين و غيرهما، و انما خصصهما بالذكر لانهما اشرف المكونات العنصرية، و ليس الجار متعلقاً بـ«اراد» بل بـ«انشاء ما اراد انشائه»

و قوله: ليعرفوا بذلك ربوبيته، بيان لغاية انشاء الثقلين و فائدة خلقهم كما فى قوله تعالى: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون[1]، اى ليعرفونه و يوحدونه فيعبدونه، فان العبادة لايتحقق الابعد المعرفة و لذلك ذكر الطاعة عقيب المعرفة هيهنا بقوله: و تمكن فيهم طاعته، اى ليعرفوا بسبب النظر فى خلقهم خالقهم و تمكنوا بعد المعرفة من طاعته و عبادته و التقرب اليه و الوصول الى دار كرامته و نعمته و الخلاص من دار نقمته و

---

۱. الذاريات/ ۵۶

عقوبته.

ثم لما ذكر من صفات التوحيد و التنزيه ما ذكر و اورد من سمات الصنع و الابداع و الخلق و الاختراع ما اورد و اشار الى الغاية فى الايجاد و الحكمة فى انشاء ما اراد باعطاء نعمة الوجود و مزيد الكرم و التفضل بما يستكمل به الموجود و يصل الى دار الموعود، و لا شک ان هذه کلها يقتضى الحمد و الشكر لمعطى جلائل النعم و دقائقها و منعم عظائم الكرم و رقائقها على كل واحد واحد منها ــ اذ ما من نعمة الا و يوجب حمداً اخر لمنعمها ــ و لم يكن ذلک على التفصيل مقدوراً لاحد، فاورد كلاماً مجملاً كليا مستغرقاً لجميع افراد الحمد واتى بالجملة الفعلية و بصيغة المضارع الدال على الدوام و الاستمرار و بصيغة جمع المتكلم تنبيهاً على انه امر عظيم يحتاج الى المعاون الكثير. فقال: نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها، و قد اشرنا فى مسلف الكلام ان مرتبة التحميد بعد مرتبة التهليل و التسبيح و ان الحامد اكمل كمالاً من الموحد و المسبح، اذ رب موحد لم يكن مسبحاً و لا حامداً و لا يوجد حامد الا و هو موحد و مسبح.

و قد علمت ايضاً ان حقيقة الحمد ليس بمجرد قول القائل الحمدالله او ما يجرى مجراه كما ليس التوحيد الخقيقى التلفظ بالكلمة و لا التسبيح بالحقيقة قوله[1] سبحان الله، بل الحمدلله الحقيقى ان يعرف الانسان بنور الكشف و البرهان ان لا منعم على الحقيقة الا الله وحده، و هذا انما يتوقف على توحيد الافعال و معرفة ان لا مؤثر فى الوجود على التحقيق الا المبدأ الفعال، و هذا باب عظيم فى معرفة الله قل من اهتدى اليه و لهذا قال تعالى: و قليل من عبادى الشكور.[2]

و قوله عليه السلام: و نستهديه لمراشد امورنا، اى نطلب منه الهداية لمقاصد طرقنا و مناهج الوصلة الى مالنا من امورنا و سعاداتنا.

و قوله: و نعوذ به من سيئات اعمالنا و نستغفره للذنوب التى سبقت منا.

فان قلت: كيف تستقيم هذه الاستعاذة و هذا الاستغفار ممن هو معصوم من كبائر

---

١. الحقيقى قول ــ م ــ د ٢. سبأ/ ١٣

الذنوب و صغائرها کما هو مذهب اصحابنا رحمهم الله فی حق الرسول و الائمة علیه و علیهم السلام؟

قلت: قد استشکل اصحابنا فی مثل هذا الموضع من الادعیة المرویة عن ائمتنا علیهم السلام. کما روی عن الامام موسی بن جعفر علیهما السلام انه کان یقول فی سجدة الشکر: رب انی عصیتک بلسانی و لو شئت و عزتک لا خرستنی و عصیتک ببصری و لو شئت و عزتک لاکمهتنی و عصیتک بسمعی و لو شئت و عزتک لاصممتنی... الی ان قال: و عصیتک بفرجی و لو شئت و عزتک لا عقمتنی. وفی صحیفة السجادیة علی الداعی بها السلام و التحیة الفاظ کثیر من هذا الباب.

و ما روی ایضاً من طریق الخاصة و العامة عن رسول الله صلی الله علیه و اله مثل قوله: انی لا ستغفر الله کل یوم سبعین مرة، فذکروا وجوهاً من الاجوبة فی دفع هذا الاشکال، فقالوا تارة انه من باب التعلیم و تارة انه من باب التواضع و هضم النفس، و احسنها ما افاده الشیخ الجلیل علی بن عیسی الاربلی طاب ثراه فی کتاب کشف الغمة عند ذکر احوال الکاظم علیه السلام حیث استشکل فیما قاله علیه السلام فی سجدة الشکر من قوله: کنت افکر فی معناه و اقول: کیف یتنزل علی ما تعتقده الشیعة من القول بالعصمة؟ و ما اتضح لی ما یدفع التردد الذی یوجبه، فاجتمعت بالسید السعید النقیب رضی الدین ابی الحسن علی بن موسی بن الطاوس العلوی الحسینی رحمه الله و الحقه بسلفه الطاهر فذکرت له ذلک فقال: ان الوزیر السعید مؤید الدین العلقمی سألنی عنه فقلت: کان یقول هذا لیعلّم الناس.

ثم انی فکرت بعد ذلک فقلت: هذا کان یقوله فی سجدته فی اللیل و لیس عنده من یعلّمه. ثم انه سألنی عنه السعید الوزیر مؤید الدین محمد العلقمی[1] رحمه الله فاخبرته بالسؤال الاول و الذی قلت و الذی اوردته علیه و قلت: ما بقی الا ان یقوله[2] علی سبیل التواضع و ما هذا معناه، فلم یقع منی هذه الاقوال بموقع و لاحلت فی قلبی[3]

---

۱. محمد بن العلقیم «کشف الغمة» ۲. الا ان یکون یقوله «کشف الغمة»
۳. من «کشف الغمة»

بموضع و مات السيد رضی الدين رحمه الله فهدانی الله الی معناه و وفقنی علی فحواه، فكان الوقوف عليه و العلم به و كشف حجابه بعد السنين المتطاولة و الاحوال[١] و الادوار المكررة من كرامات الامام موسی عليه‌السلام و معجزاته و ليصح نسبة العصمة اليه عليه‌السلام و تصدق علی ابائه و ابنائه البررة الكرام و تزول الشبهة التی عرضت من ظاهر هذا الكلام.

و تقريرة: ان الانبياء[٢] عليهم السلام تكون اوقاتهم مشغولة بالله تعالی و قلوبهم مملوة به و خواطرهم متعلقة بالملأ الا علی و هم ابداً فی المراقبة كما قال عليه‌السلام: اعبدالله كأنك تراه فان لم تره فهو يراک، فهم ابداً متوجهون اليه و مقبلون بكليتهم[٣] اليه، فمتی انحطوا عن تلک المرتبة العالية و المنزلة الرفيعة الی الاشتغال بالمأكل و المشرب و التفرغ الی النكاح و غيره من المباحات عدوه ذنباً و اعتقدوه خطيئة و استغفروا منه، و الی هذا اشار صلی الله عليه واله بقوله: انه ليغان علی قلبی و انی لاستغفر الله بالنهار سبعين مرة و قوله: حسنات الابرار سيئات المقربين، و نزيده ايضاحاً من لفظه فيكون[٤] ابلغ فی التأويل.

و يظهر من قوله: اعقمتنی، والعقيم الذی لا يولد له، والذی يولد له من السفاح لايكون ولدا. فقد بان بهذا انه كان يعد اشتغاله فی وقت ما بما هو ضرورة للابدان معصية يستغفر الله منها، و علی هذا فقس البواقی و كلما يرد عليک من امثالها.

و هذا معنی شريف يكشف بمدلوله حجاب الشبه و يهدی به الله من حسر عن بصره و بصيرته رين العمی و العمه، و ليت السيد كان حياً لاهدی هذه العقيلة اليه و اجلو عرايسها عليه. فما اظن ان هذا المعنی اتضح من لفظ الدعاء لغيری، و لا ان احداً اشار فی ايضاح مشكله و فتح معقله[٥] من لفظ الدعاء لغيری[٦]، و قد ينتج الخاطر العقيم فيأتی بالعجائب و قد يماً ما قيل: مع الخواطی سهم صائب. انتهی كلامه زيد اكرامه.

و نعم ما استنبطه لزيادة الايضاح من قول الكاظم عليه‌السلام: و لو شئت و عزتک

---

١. و الاحوال المحرمة «كشف الغمة» ٢. الانبياء و الائمة «كشف الغمة»
٣. بكلهم «كشف الغمة» ٤. ليكون «كشف الغمة»
٥. مقفله «كشف الغمة» مغلقه ـ م ٦. مثل سيری «كشف الغمة ر

لا عقمتنى، فانه دقيق لطيف و بيانه: ان لفظة «لو» حرف امتناع لا متناع فمفاده: انک يا الهى لم تجعلنى عقيماً، و لو كان كلما فعله بالة الفرج سفاحاً ـ حاشاه عنه ـ لكان العقيم لازماً. تأمل.

و اعلم انه قد اقتفى اثره و نهج منهاجه كثير من اهل الفضل و النظر، منهم القاضى البيضاوى فانه قال فى شرح المصابيح ما يقرب من هذا الكلام عند تفسير قوله صلى الله عليه واله: انه ليغان على قلبى و انى لاستغفر الله فى اليوم مائة مرة، قال: الغين لغة فى الميغ، و غان كذا اى غطاه عليه.

قال ابوعبيدة فى معنى الحديث: اى يتغشى قلبى ما يلبسه و قد بلغنا عن الاصمعى انه سئل عن معنى هذا الحديث فقال للسائل: عن قلب من تروى هذا؟ قال عن قلب النبى صلى الله عليه واله فقال: لو كان غير قلب النبى لكنت افسره لک.

قال البيضاوى: ولله درّ الاصمعى فى انتهاجه منهج الادب و اجلالة قلب الذى جعله الله موقع وحيه و منزل تنزيله. و بعد فانه مشرب سدّ عن اهل اللسان موارده و فتح لاهل السلوک مسالكه و أحق من يعرب او يعبر عنه مشايخ الصوفية الذين بارک الحق اسرارهم و وضع الذكر عنهم اوزارهم و نحن بالنور المقتبس من مشكاتهم نذهب و نقول: لما كان قلب النبى صلى الله عليه واله اتم القلوب صفاءً و اكثرها ضياءً و اغرقها عرفاناً، و كان صلى الله عليه واله معيناً مع ذلک لتشريع الملة و تأسيس السنة ميسراً غير معسر و لم يكن له بد من النزول الى الرخص و الالتفات الى حظوظ النفس مع ما كان ممتحناً به من الاحكام البشرية، فكان اذا تعاطى شيئاً من ذلک اسرعت كدورة ما الى القلب لكمال رقته و فرط نورانيته، فان الشىء كلما كان ارق واصفى كان ورد المكدرات عليه ابين واجلى، و كان النبى صلى الله عليه واله اذا احسّ بشىء من ذلک عده على النفس ذنباً فاستغفر منه. انتهى كلامه.

و اقول: قد سنح لنا وجه اخر و هو: ان هذا العالم كون ناقص ظلمانى و جميع ما يوجد فى هذا العالم من الافعال و الاعمال افات و شرور و سيئات و قبائح يباشرها الانسان من باب الضرورة كالاكل و الشرب و النوم و الوقاع و الشهوة و الغضب و الاقدام و الاحجام و جميع الهيئات النفسانية التى تنشأ فى النفس من جهة التعلق

بالمادة، و لهذا اختير منها التوسط بين اطرافها الوجودية حيث لايمكن التبرئ منها كل البرائة، فاختاروالتوسط بينها التى بمنزلة الخلوعنها، و لذلك فضل الله بنى ادم و كرّم نفوسهم على نفوس الحيوانات و غيرها بان اعطاهم قوتى العلم و العمل اللتين هما جناحان لنفوسهم للطيران و العروج من هذا الدار، دارالغرور و الخروج من هذا العالم عالم الظلمات و الشرور الى عالم النور و دار السرور.

و بالجملة جوهر هذا العالم جوهر ظلمانى و كونه كون ناقص طافح[1] بالشرور و الافات، و وجوده وجود كدر مظلم مستلزم للذنوب و السيئات كما قيل: وجودك ذنب لايقاس به ذنب.

فاصل الاستعاذة هو ما يكون من شر هذا الخلق كما فى قوله تعالى: اعوذ برب الفلق من شر ما خلق[2]. و حقيقة الاستغفار هى طلب المغفرة لذنوب الكون فى هذا الدار و سيئات الاعمال و الاثار، سيما التى سبق وقوعها عند اوائل النشور و شدة القوى الحيوانية و رسوخها بالتوجه الى العالم الاعلى و الرجوع الى دار المأوى.

قوله: و نشهد ان لااله الاالله و ان محمداً عبده و رسوله. لما كان المقصود الاصلى من التزكية و التوبة و الطهارة عن رذائل هذا الكون الادنى حصول التحلية و التنوير بفضائل الكون الاشرف الاعلى و اصلها الايمان بالله باعتقاد التوحيد و الايمان باليوم الاخر باعتقاد النبى الهادى اليه، و لذلك عطف هذه الجملة الى الجملة الاولى.

ثم اشار الى فائدة الرسالة و خاصية الرسول بقوله: بعثه بالحق نبيا دالاً عليه و هاديا اليه، اى بعثه بعثاً بالحق ليكون نبياً، و انما كان بعثه بالحق لما فيه من استحقاق البعث و استعداد الرسالة و اقترانه بالمعجزة و الايات و الحجج و البينات و اتصافه بشرائط الخلافة و الانذار و هى امور ثلاثه:

احدهما كمال فى القوة العقلية بان حصل له العلوم او اكثرها من غير تعلم بشرى بل بتعليم ربانى من معلم شديد القوى و بقوة التحدس، و انت ترى الناس متفاوت النفوس فى الحدس، فمنهم البليد الذى لايفلح ابداً فى فكره، و منهم المتحدس

---

۱. اى: الممتلئ. ۲. الفلق/ ۱ و ۲

احیاناً، و منهم شدید الحدس کثیرة فیفوق علی غیره فی کمیة الحدسیات و کیفیاتها اعنی سرعتها، و لیس لمراتبه حد یجب التوقف عنده فیها، فیجوزان یوجد انسان یدرک بحدسه اکثر العلوم العقلیات فی زمان قلیل دون معلم خارجی، و من ذلک نفس سمیت قدسیة تکاد ذیتها تضیء و لولم تمسسه نار عقلی، فاذا مسته صار نوراً علی نور یهدی الله لنوره من یشاء.

فصاحب هذه القوة القدسیة یقال انه نبی اوولی، و ان ذلک معجزة او کرامة و هو ممکن و لیس بمحال، و اذا جازان یکون القصور الی حد یمنع عن الفهم من التعلم یجوزان یترقی الکمال الی حد یغنی عن التعلم، و کیف لایمکن هذا و کم من شخصین متعلمین مدة من الزمان قد سبق احدهما الاخر بحقائق العلوم مع ان اجتهاده اقل؟ و لکن لشدة الحدس و قوة الذکاء و الزیادة فی هذا کیفاً و کماً من الممکنات.

و ثانیها قوة فی النفس بما هی نفس فیتجلی له الحقائق فی کسوة الاشباح و الامثال فیقوی النفس بقوتها الخیالیة ان یتصل فی الیقظة بعالم الغیب المثالی فیری اشباحاً محاکیة لما ادرکته بقوتها العقلیة من صور جمیلة و اصوات منظومة، اذا لعالم متطابقة فی اصول الحقائق، فیری فی الیقظة و یسمع ما کان یراه و یسمعه فی النوم بسبب الذی ذکرناه، فتکون الصورة المحاکیة للجوهر الشریف القدسی، و العقل الفعال للصور العلمیة فی النفوس القابلة صورة عجیبة فی غایة الحسن و هو الملک الذی یراه النبی صلی الله علیه واله، و تکون المعارف التی تصل الی العقل من الاتصال بالجوهر الشریف القدسی بالکلام الحسن المنظوم فیصیر مسموعاً و هو کلام الله المسموع من الملک الملقی للوحی و الالهام.

و ثالثها کمال فی القوة العلمیة المتصرف فی المادة المحرکة للجسم فیؤثر فی هیولی العالم بازالة صورة و احداث اخری فیحصل اعمال خارقة للعادة، کحصول طوفانات و زلازل و استنزال عقوبات و استهلاک امة فجرت و عتت عن امر ربها و رسله و استشفاء المرضی و استسقاء العطشی و خضوع عجم الحیوانات و غیر ذلک و هذا ایضاً ممکن، فانه قد ثبت فی العلوم الالهیة ان الهیولی و الاجسام مطیعة للنفوس و متأثرة بها، و قد علمت تأثیر الاوهام حتی ان الماشی علی الجدار المرتفع القلیل

العرض انما يسقط بسبب توهمه صورة السقوط، و الامزجة قد يتغير بالاوهام العامية فيمرض الانسان و ربما يموت.

و من هذا الالباب اصابة العين من النفوس القوية في الشرور كما ورد من قوله صلى الله عليه واله: العين يدخل الرجل القبر و الجمل القدر.

ثم ان النفوس الانسانية من سنخ الملكوت شبيهة بنفوس الملائكة القوية[۱]. لان نسبتها الى الملک نسبة الولد الى الوالد و نسبة السرج الى الشمس، فيؤثر السراج فی التسخين و الاضائة كالشمس. و كذلک يؤثر نفس الانسان فی مادة العالم لكن الغالب انه يقتصر اثره فی عالمه الخاص و هو بدنه، و لذلک اذا حصل فی النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن و حدثت رطوبة العرق، و اذا حدثت صورة الغلبة حمى مزاج البدن و احمر الوجه، و اذا وقعت صورة مشتهاة فی النفس حدثت فی اوعية المنى حرارة مسخنة منفخة للريح حتى يمتلئ به عروق الة الوقاع فيستعد له، و هذه الحرارة و البرودة و الرطوبة ليست عن حرارة و برودة و رطوبة اخرى من طبيعة او خارج بل عن مجرد التصور.

فاذا صار مجرد التصور سيما مؤثراً فی حدوث هذه التغيرات فی مادة البدن من جانب الباطن و عالم الغيب، فاذا كان كذا فلا عجب ان يكون لبعض النفوس قوة قوية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها هيولى العالم العنصرى طاعة بدنها لها. سيما و قد علمت ان جميع الاجرام مطيعة للمجردات، فان زادت النفس الانسانية فی تجردها و قوتها و تشبهها بالمبادى فيكون لها التأثير بكثير من الغرائب من الطوفان و الخسف و الزلزلة و اشباع الخلق الكثير بالطعام القليل و الغلبة على فئة كثيرة بالعدد القليل و غير ذلک من عجائب المعجزات و بدايع الافاعيل الخارقة للعادات.

و ايضاً قد يحرّكون اجساماً يعجزعن تحريكها النوع، و نحن قد نجد من نفوسنا اذا كنا على طرب و اهتزاز ان نعمل ماتتقاصر عن عشره حين زواله عنا فلا تتعجب من نفس طربت باهتزاز علوى و استضائت بنور ربها فحركت ما عجزعن تحريكه بنوالنوع و

---

۱. الملائكة لان ـ م ـ د

قد اتصلت على الافق المبين بذى قوة عند ذى العرش مكين.

فهذه هى الخصال الثلاث التى هى شرائط النبوة، و لاشک انها موجودة فى نبينا محمدالمصطفى صلى الله عليه واله على وجه الكمال سيما الاولى. فاق على سائر الانبياء عليهم السلام كما دل عليه القران النازل على قلبه و فيه من العلوم الالهية و الاسرار الربانية ما لم يوجد فى صحف الاولين و الاخرين و دل عليه بقوله: اوتيت جوامع الكلم، و لهذا نسخت شريعته سائر الشرائع و ختمت به النبوة و صارت امته خير الامم.

ثم لابد ان يدخل النبى فى الوجود و ان يصدق بدخوله فى الوجود تصديقاً يقينياً و علماً برهانيا لمياً، و ذلک لان العالم لاينتظم الا بقانون، لان افضل الانواع و خلاصة الاكوان نوع الانسان و لايعيش وحده كسائر الحيوان فلا ينتظم تعيشه الا باجتماع و عقد مدينة و تعاون و مشاركة، و لايتم المشاركة الا بمعاملة و لابد فى المعاملة من سنة و قانون و لابد فى السنن و القوانين من مسنّن و مقنن و لابدان يكون ممن يخاطب الناس و يلزمهم السنّة و هم يرونه و يشاهدونه فلا بدان يكون انساناً، اذ لو كان ملكا و لم يتمثل لهم متجسداً فلا يرونه و لم يعرفوه فلا فائدة لهم فى بعثه.

اذليس كل انسان ممن يستفيد من الجوهر القدسى الا النبى و الولى، و انما الحاجة الى بعث الرسول لعامة الخلق اجمعين، و اذا تمثل لهم جسداً يأكل الطعام و يمشى فى الاسواق، فلانعنى بالنبى الا الروح الامرى المصور بالصورة البشرية و اليه الاشارة بقوله تعالى: و قالوا لولا انزل عليه ملک و لو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون.[1] فوجب اذن ان يكون انساناً و واجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ليطيعوه و يتبعوه فيما يأمر و ينهى، فيكون له المعجزات و الايات الدالة على صدقه فيجب وجود النبى بحكم العناية الربانية.

و كما لابد فى نظام العالم و معيشة الخلق من المطر مثلاً و العناية لم تقصر عن ارسال السماء عليهم مدراراً فبان يرسل اليهم من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الاخرة

---

۱. الانعام/ ۸ و ۹

كان اولى و اهم و حاجة الخلق الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الناس فى الدنيا و ينجوعن العذاب فى الاخرى اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الحاجبين و تقعير الاخمص من القدمين و غير ذلک من المنافع و المحسنات التى لاضرورة فيها فى البقاء، فلابد فى العناية الرحمانية ان تقضى بوجود من هو رحمة للعالمين.

فثبت بهذا البرهان القاطع و البيان الساطع مفاد قوله عليه السلام: بعثه بالحق نبيا، و نصب قوله: نبيا، اما بالمفعولية او الحالية او للتعليل، اى ليكون نبيا اى مجزاً لانه فعيل من نبأ بمعنى اخبر. و قوله: دالاً عليه و هاديا اليه، كالشرح و التبيين له.

ثم اشارالى انه قد ترتبت بوجوده الشريف غاية البعثة و فائدة النبوة بقوله: فهدى به من الضلالة، اى فهدى الخلق بوجوده صلى الله عليه واله من طريق الضلالة و ورطة الهلاک الى سبيل الرشد و منهج النجاة.

و قوله: و استنقذنا به من الجهالة، اى نجانا الله بنور نبوته و تعليمه من ظلمة الجهالة التى هى هلاک النفس فى الاخرة، لما علمت ان حيوة الاخرة و موتها انما يكونان بنور العلم و ظلمة الجهالة، و لاجل ان حيوة الاخرة و نعيمها بنور الايمان و فضيلة العلوم و المعارف المكتسبة للانسان المأخوذة من كتاب الله و سنة رسوله و ان موت الاخرة و عقوباتها و الامها الشديدة بظلمة الجهل المقرون بالرذائل و المعاصى التى عمدتها التكبر و الجحود للحق و الاستنكاف عن تعلمه، قال الله تعالى: من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيما[1] و نال ثواباً جزيلا و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً مبينا و استحق عذاباً باليما.

ثم لما بيّن اصول المعارف و العلوم و مجامع مسائل الربوبيات و الالهيات و النبوات اخذ فى الموعظة و النصيحة تليناً للقلوب و تهذيباً للنفوس و ارشاداً للخلق الى مسلک الله السداد و منهج الرشاد نيابة عن الرسول صلى الله عليه واله و خلافةً عنه فى امرة المؤمنين فقال: فانجعوا بما يحق عليكم، اى فلتكونوا ممن يؤثر فيه الخطاب و التعليم بسبب ما حق عليكم و يحق و وجب عليكم و يجب و هو الذى بينه بقوله: من

---

۱. الاحزاب/ ۷۱

السمع و الطاعة. اى يجب عليكم ان تسمعوا و تطيعوا اوامر الله و نواهيه بواسطة الرسول او الامام عليهما السلام و ان تخلصوا النصيحة لله بالنية الصافية من الشرك و الرياء. او تخلصوا النّصيحة بينكم و ان تحسنوا الموازرة و المعاونة لاخوانكم المؤمنين. فانّ للموافقة و حسن الموازرة بين اهل الحق تأثيراً عظميا فى تقوية الدين و رفع كيد الاعداء و شرّالمنافقين كقوله تعالى فى صفة المجاهدين فى سبيل الله يقاتلونهم: صفاً كأنهم بنيان مرصوص.[1]

و قوله: واعينوا على انفسكم، اى وليعن كل منكم محافظة على نفسه او ليعن بعضكم بعضا صيانة على انفسكم جميعاً من الشرور و الفتن و استيلاء الاعداء و كيد المنافقين بلزوم الطريقة المستقيمة و السيرة العادلة و هجر الامور المكرومة و تجنّب الصّفات الرّذيلة و العادات المذمومة. و تعاطوا الحق بينكم اى تناولوه فى ما بينكم و اعملوا بمقتضاه و ان لم يكن يأمركم اميركم. فان اداء الحقوق و اقامة العدل[2] مما يقتضيه الفطر السليمة و يجبل عليه الاذهان الصافية. و تعاونوا عليه اى على الحق دونى، اى مع قطع النّظر عن طاعتى و انقياد امري، فان فائدة هذا التعاون و التوافق تعود اليكم و وبال ترك الاتفاق بافتراق الكلمة و تفرق الجماعة يرجع عليكم. لان ذلك يوجب التزلزل بينكم و التشتت لقوبكم و يورث الجبن و الضعف و العجز عن مقاومة الاعداء و دفاع شرورهم فيؤدّى الى امارة السفهاء و حينئذ امركم مردّد بين امرين:

اما القتل و الاسر و سبى الذرارى او اطاعة السفهاء و انقياد الفسقة و المنافقين و اعداء الحق و الدّين. فخذوا حذركم و دبرّوا فى امركم و اتفقوا فى رأيكم و خذوا على يدالظالم السفيه ما ليس بحق ان يكون على يده من مال او حكومة. و يحتمل ان يكون المراد منه معاوية و اصحابه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر، الذى من جملته رئاسة الجهال و حكومة الارذال، و اعرفوا لذوى الفضل، ان لم يقدرواعلى الزّيادة من تنفيذ امورهم و اجراء احكامهم و موالاة اوليائهم و محاربة اعدائهم.

ثم دعا لنفسه و اهله و لشيعته بطلب ما هو افضل المقاصد لهم عنه تعالى و هو

---

۱. الصف / ۴ ۲. بينكم مما. النسخة البدل.

قوله: عصمنا اللّه و ايّاكم بالهدى و ثبتنا و اياكم على التّقوى. و ذلك لان كمال النفس الانسانية و سعادته منوط بامرين: الاحاطة بالمعلومات و التنزه عن رذائل الخطيئات. و عبرعن الاول بالهدى و هو نور عقلى يقع فى القلب المعنوى بتكرر الادراكات العلمية و الملاحظات العقلية و هو الايمان الحقيقى. و عن الثانى بالتقوى و هو اصل الاعمال الصالحة، اى عصمنا الله و اياكم عن الجهالات و الظلمات و التردى فى منازل السفليات و مواقع الهلكات بافاضة نور العلم و الهدى و ثبتنا و اياكم على مداومة الطاعة بقوة الصبر و التقوى.

ثم ختم الكلام بالاستغفار و الرّجوع الى الواحد القّهار تأدباً مع الله و تعليماً للجماعة بقوله: استغفر الله لى و لكم، و نحن احقّ بالاستغفار منه. لان استغفاره من الالتفات عن عالم القدس الى مخاطبة امثالنا و استغفارنا من ارتكاب القبائح و المنكرات و الخوض فى الامور الباطلة و الهذيانات. و المرجو من رحمة الله ان يغفر ذنوبنا بمحبته و ولايته و يحشرنا فى زمرة اوليائه و تحت لوائه بحق محمد و اهل بيته الطاهرين صلواته عليهم اجمعين.

باب النوادر

و هو الباب الثانى و العشرون من كتاب التوحيد و فيه احد عشر حديثاً.

الحديث الاوّل

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيس عن على بن نعمان عن سيف‌بن عميرة عمّن ذكره عن الحارث بن المغيرة النصرى قال: سئل ابوعبدالله (ع) عن قول الله عزوجل: كل شىء هالك الا وجهه[1] فقال ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون يهلك كل شىء

---

۱. القصص / ۸۸

الا وجه الله فقال سبحان الله لقد قالوا قولا عظيما انما اعنى ذلك وجه الله الذى يؤتى منه .

الشرح

انما تعجب من قولهم و استعظمه لما فيه من الجرأة و الافتراء بهلاك الصنف الاوّل من الرّوح الاعظم و الملائكة المقربين و الانبياء المكرمين و الاولياء الكاملين صلوات الله عليهم اجمعين بل يلزم من قولهم بطلان قضاء الله و عالم امره و القلم الاعلى و اللوح المحفوظ، و لاجل ذلك عدل عليه‌السلام عن تفسيرهم بانه اراد سبحانه بوجه الله: وجهه الذى يؤتى منه و بابه الذى يدخل اليه من الملك المقرب و الروح الاعظم و ما يجاوره، و ذلك فى البداية فى سلسلة النزول، او النبى الاكرم و من يحذو حذوه من الانبياء السالفين و الاوصياء اللاحقين سلام الله عليه و عليهم اجمعين. و انما سموا وجه الله لان وجه الشيء هو ما يعرف منه و يشاهد و يواجه، و نحن انما يمكّننا ان نعرف حقيقة الجوهر المقدس الملكى او الانسى و به نعرف الله و نوحدّه و نعبده و نقدسه عن المثل و الشريك، فهو وجه الحق الذى نواجهه و نشاهده.

و اعلم ان هذا المطلب من اعاظم الاصول الايمانية و لم نعرف احداً من المشهورين بالحكمة و العرفان من الحكماء و الصوفية و غيرهم حقق هذا الاصل بالبرهان او امكنه ان يبين ضرباً من البيان يظهر من بيانه انه على بينة من ربه، بل انما سلك اكثرهم مسلك التقليد او الجدل، و ذهب كثير من المنتسبين الى الحكمة الى قدم هذا العالم و دوام الافلاك و الكواكب ابداً من غير تطرق الزوال و الهلاك الى جواهرها و صورها.

و نحن بفضل الله و تأييده حققنا بنور البرهان و اوضحنا سبيله و بينا دليله و حللنا شبه اشكاله و فككنا عقد اعضاله و كشفنا الحجاب عن وجه جماله الطالبيه و دفعنا اشواک الشكوک عن اقدام سالكيه و قمعنا غوائل اغوال الاوهام و التخيلات و وساوس شياطين الاغاليط و المغالطات و عفاريت المجادلات و المشاغبات، و هذا المقام يضيق عن ايراد بيانه و ذكر برهانه، و من احب الاطلاع عليه فليرجع اما الى اواخر

المجلد الثالث من كتاب الاسفار الاربعة اوالى رسالتنا المعمولة فى هذا المطلب.[١]

و اعلم ان مدلول هذه الاية مشتمل على مطلبين و كذلك كل حكم وقع منه الاستثناء: احدهما ان ماسوى وجه الله الذى يؤتى منه هالک باطل مضمحل. و الثانى ان كلما هو وجهه فهو باق لايزال، و هذان المطلبان يتوقف اثباتهما بالبرهان على معرفة ماهيتهما، فان تصور الشىء متقدم على التصديق، فان مطلب «ما» هو الشارحى متقدم على مطلب «لم» هو البرهانى.

فنقول: المراد من ماسوى الله و العالم و الخلق و مايراد منها[٢] كل موجود يوصف بعدم واقعى، و ذلک لان حقيقة البارئ جل ذكره هى حقيقة الوجود التام الذى لايشوبه شوب عدم او نقص او امكان عدم بوجه من الوجوه، و ان الوجود المطلق طبيعة مشتركة بين الوجودات لاكاشتراک الماهية الكلية بين افرادها، لماسبق ان طبيعة الوجود ليست بكلية و لا بجزئية تحت كلى ذاتى بل اشتراكه بينها عبارة عن تفاوت مراتبها بالشدة و الضعف و الكمالية و النقص فى نفس جوهرها و سنخها و كونها مقارناً للاعدام و الامكانات و الاستعدادات، و هذه الطبيعة لما كانت متفقة السنخ بين الموجودات كلها غير مختصة ببعضها دون بعض، فلا ضد و لا مغاير له فليس مغايرها و مخالفها الا طبيعة العدم، و ليس كطبيعة الانسان مثلا او الفلک او غيرها من الطبائع المخصوصة التى يوجد لكل منها فى الخارج اغيار و اضداد و نقائص وجودية.

فاللاانسان[٣] يصدق على كثير من الموجودات واللافلک[٤] يصدق على كثيرين بخلاف الوجود و الموجود بما هو موجود، اذ ليس يتحقق فى الواقع امر يصدق عليه العدم اواللاوجود، و انما يصدق على الانسان مثلا انه لافلک او لا فرس و يحمل على وجود الفرس انه لا وجود انسان او جماد او غير ذلک، و اما اللاوجود المطلق فلا يصدق على شىء من الاشياء الخارجية و ذلک لشمول الوجود على جميع الموجودات و انبساط نوره على هياكل الماهيات و الاعيان.

---

١. هذه الرسالة المسمى برسالة الحدوث و نحن بفضل الله و عنايته صححنا هذه الرسالة و علقنا و نقلناها من لغتها الى الفارسية فراجع.

٢. فهما ـ م ـ د ٣. فالانسان ـ م ـ ط ٤. والافلاک ـ م ـ ط

اذا علمت هذا فنقول: انما علمت ان حقیقة الاول نفس حقیقة الوجود بشرط سلب الاعدام و الامکانات، فلا غیر له فی الموجودات الا ما یتصف بعدم سابق او لاحق و لیس ذلک الا الوجود[1] الذی له تعلق بالاجسام و الطبائع الجسمانیة و المواد.

و نحن قد بینا بالبراهین العقلیة ان العالم الجسمانی بجمیع مادته و صورته و طبائعه و نفوسه ارضیة کانت او سماویة ناطقة کانت او صامتة مع لواحقها و توابعها و ماهیاتها و شخصیاتها و کمیاتها و کیفیاتها و اوضاعها و نسبها، کلها حادثة داثرة کائنة فاسدة متجردة متصرمة. فمن حیث انها موجودة فی وقت مادون سائر الاوقات هی غیر الله و ماسواه، و من حیث انها غیر باقیة ابداً فهی هالکة، سواء رجعت عند الهلاک الی غایاتها الذاتیة بالصعق الذی یکون فی القیامة الکبری کما للنفوس الکاملة، او فسدت کما للصور و الاعراض المادیة و النفوس الناقصة عند نفخة الفزع فی القیامة الصغری.

قال تعالی فی النفخة الاولی التی للخلائق کلهم و هی نفخة الفزع و نفخة الاماتة فی القیامة الصغری: و یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السموات و من فی الارض[2] ــ ای من القوی الروحانیة و الجسمانیة و النفوس الناقصین و الجهال البدنیین ــ الامن شاء الله[3] ــ من الموحدین الفانین فی الله و الشهداء القائمین بالله ــ و کل اتوه ــ ای الی المحشر للبعث ــ داخرین[4] ــ ای صاغرین اذلاء منقادین لحکمه بالموت. و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مرالسحاب[5]، ای تری جبال الابدان ثابتة و هی تمر و تذهب فی کل حین و تحدث اخری بدلها کالسحب و السرج و نحوها، و لتشابه الامثال تری کأنها واحدة باقیة و لیست کذلک.

لما ثبت بالکشف و البرهان ان جمیع ما فی السموات و الارض متبدلة فی کل لحظة و لها خلع و لبس جدید و خلق و بعث الی الاخرة. قال تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید[6]، و قال فی النفخة الاولی لاهل الکمال و هی نفخة الصعق و نفخة الفناء فی القیامة العظمی: و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض

---

۱. الموجود ــ م ــ د ــ ط ۲. النمل/ ۸۷ ۳. النمل/۸۷ ۴. النمل/ ۸۷
۵. النمل/ ۸۸ ۶. ق/ ۱۵

الا من شاء الله[1] ـ الا من سبقت لهم العناية فى البداية كالعقول المفارقة فى اول نشأتهم و الكلمات التامات الالهية ـ ثم نفخ فى اخرى[2] ـ بالتجلى الالهى ـ فاذاهم قيام ينظرون.[3] الى ربهم و يغيبون عن ذواتهم فانين عنها و عن كل شئى راجعين صائرين اليه تعالى باقين ببقائه.

المطلب الثانى: ان الذى عبر عنه بانه وجه الله باق ابداً غير قابل للفناء: و ذلک لان عالم الامر كله خير برئ من الشر و العدم و التغير و الزوال، لان شيئا من هذه الامور لايتحقق الا فى ناحية عالم الخلق، اذ وجود ذلک العالم لايتعلق الا بذاته تعالى لابشىء اخر من مادة او حركة او زمان او استعداد او زوال مانع او حدوث شرط، و كلما هو كذلک فليس بقابل للعدم و الزوال، اذ كل ما جاز عدمه بعدان وجد فذلک بسبب عدم شىء من اسباب وجوده[4] و اجزاء علته التّامة، ضرورة ان العلة التامة للشىء مادامت باقية يمتنع عدمه لاستحالة انفكاک المعلول عن علته التامة.

فاذن لو فرض عدم المفارق العقلى فذلک يستلزم عدم شىء من اسباب وجوده و هى الفاعل و الغاية و المادة و الصورة، لكنه لامادة له لتجرده عن المحل و الموضوع و لاصورة له لبساطته و عدم تركبه الخارجى، بل ذاته نفس الصورة المجردة عن المواد، و اما فاعله: فهوذات واجب الوجود و كذا علته التمامية ذاته تعالى. فاذن لاسبب له الا فاعله و غايته و هما شىء واحد ممتنع العدم بالذات، فهو واجب البقاء ببقائه تعالى ـ لا بابقائه ـ اذ ليس فيه امكان العدم.

فان قلت: اليس كل ما غير ذاته تعالى فهو ممكن و كل ممكن جائز العدم؟

قلت: امكان المفارقات امكان فرضى غير ثابت لها فى الواقع، اذ ليست لها ماهية يعرضها الوجود او يسبق امكانها فى الخارج على وجودها كما فى الطبائع المادية و الاكوان الزمانية، ثم ان نفس الامر كما علمت ثابت لايتغير و ليس ذلک الا عالم الامر و عالم القول الحق و الكلمة الصدق لقوله تعالى: لايبدل القول[5]، و قوله: و عندنا كتاب حفيظ[6]، و قوله: لاتبديل لكلمات الله[7]، و قوله: قل لو كان البحر مداداً لكلمات

---

١. الزمر/ ٦٨ ٢. الزمر/ ٦٨ ٣. الزمر/ ٦٨ ٤. او ـ م ـ د ٥. ق/ ٢٩
٦. ق/ ٤ ٧. يونس/ ٦٤

ربی[1]... الایة.

و فی الادعیة النبویة: اعوذ بکلمات الله التامات من شر ما خلق و برأ و ذرأ، و ظاهر لکل عاقل ان امر الله و قوله و کلماته التامات لیست اعراضاً او هیئاتاً صوتیة قائمة بالاجسام، بل هی ذوات نوریة و صور عقلیة و علوم قائمة بذاته تعالی و ملائکة علیین.

هذا ما ادی الیه کشف الصریح و البرهان الصحیح و الشواهد النقلیة و الحجج الدینیة و الایات القرانیة و العلوم الالهیة.

ثم لم یوجد فی کتاب و لاسنة و لادل علیه عقل و لا نقل ان شیئا من قضاء الله و علمه او لوح الله و قلمه او امر الله و روحه او قول الله و کلمته مما یکون قابلا للبطلان و الهلاک و لا ایضاً یدل علی ذلک ضرورة دینیة او مصلحة شرعیة.

فثبت ان کل شیء اتصف بانه غیر الله و غیر عالم امره و قضائه فهو هالک لما ذکرنا من وجه مغایرته له تعالی، و کلما هو راجع الیه فانٍ عن ذاته باقٍ ببقائه و الذوات الکاملة المفارقة عن عالم النفوس و الاجرام.

و منها ما یعبر عنه بانه امرالله و کلمته و هی کلمة وجودیة یعبر عنها بـ«کن» لکونه وجوداً خالصاً متوسطاً بین الخالق و الخلق.

و منها مایعبر عنه بانه الروح الاعظم و الحقیقة المحمدیة بلسان قوم من العرفاء.

و منها ما یعبر عنه بالقلم الاعلی لقوله تعالی: علم بالقلم.[2]

و منها ما یعبر عنه بمفاتیح الغیب، و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو.[3]

و منها ما یعبر عنه بخزائن العلم و الرحمة. و ان من شیء الا عندنا خزائنه.[4]

و منها ما یعبر عنه بوجه الله. کل شیء هالک الا وجهه.[5]

فاحتفظ بهذه الاسرار و صنها عن الاغیار و ایاک ان تشیرالیها او الی نظائرها عند اهل الاغترار، فان اکثر هذه المخدّرات الکریمة و الجواهر الثمینة و الدرر الیتیمة مما لم یوجد فی کتب اهل الکشف و العرفان و لا فی زبر اصحاب الحکمة و البرهان.

---

۱. الکهف/ ۱۰۹ ۲. العلق/ ۴ ۳. الانعام/ ۵۹ ۴. الحجر/ ۲۱

۵. القصص/ ۸۸

و لو قلت: انها ابكار لم يطمثهن انس قبلهم و لا جان كاد ان لا يكون من الزور او البهتان.

و ظنى ان هذه المطالب و ان اشارت اليها كلمات الاولين و قصدت الى سبيلها عبارات المحققين الا انه لم يتفق لا حد اقامة البراهين و حجج انوار العلم و اليقين على مثل هذه الاصول التى اضطربت فيها عقول الناظرين و تزلزلت اراء المتأملين، بل زلت اقدام اكثرهم عن سمت سبيلها و انحرفت اذهانهم عن قصد طريقها و دليلها فضلا عن بسط موجزها اوحل ملغزها او كشف نقابها و رفع حجابها. فلله الحمد ولى الفضل و الرحمة و معطى النور و النعمة.

الحديث الثانى
و هو الحادى و الخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن صفوان الجمال، و هو ابن مهران بن مغيرة الاسدى مولا هم ثم مولى بنى كاهل منهم، كوفى ثقة يكنى ابا محمد الجمال. «ص» و قال النجاشى: روى عن ابى عبدالله عليه‌السلام و كذا فى رجال الشيخ رحمه الله و قال فى الفهرست: روى عنه عبدالله بن فضاعة و السندى بن محمد و قال الكشى عن حمدويه عن محمد بن اسماعيل الرازى عن على بن الحسن بن فضال[1] عن صفوان بن مهران: ان الكاظم عليه‌السلام قال له: كل شىء منک حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، يعنى اكرائه من هارون، و انه ذهب و باع جماله عن اخرها.» عن ابى عبدالله فى قول الله عزوجل: كل شئى هالک الا وجهه، قال: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى‌الله‌عليه‌واله فهو الوجه الذى لا يهلک و كذلک قال من يطع الرسول فقد اطاع الله.»

---

۱. حدثنى الحسن بن على بن فضال «كش» عن على بن الحسن بن على بن فضال «جامع الرواة»

الشرح

وجه کل شیء هو الذی یتوجه به الی الله، و ذلک لما سبق ذکره من ان الله خلق الموجودات متوجهة الی غایاتها و جعل لکل منها میلاً و شوقا طبیعیا او ارادیا الی کماله و قوة غریزیة لطلب ذلک الکمال اعنی غایته التی لاجلها خلق، و لکل غایة ایضاً غایة اخری فوقها حتی ینتهی الی غایة الغایات و منتهی الاشواق و الطلبات لانه خیر الخیرات کلها، کما ان لکل مبدأ مبدأ حتی انتهی الی مبدأ المبادی و سبب الاسباب و مسببها من غیر سبب، و لا بدان یکون مبدأ المبادی هو بعینه غایة الغایات، اذ لا یمکن ان یکون فی الوجود موجودان کل منهما فی غایة الکمال، اذ لایکون حینئذ بینهما تمایز فی الوجود و لا اثنینیة کمامر. فذاته تعالی هو الاول و الاخر و المبدأ و الغایة لکل شیء.

فقد علم ان الاشیاء کلها مخلوقة لان یتقربوا الی الله و یتوجهوا نحوه، فهم مسافرون الیه سائرون فی سبیله متوجهون نحوه کما قال تعالی: و لکل وجهة هو مولیها فاستبقوا الخیرات[۱]، لکن ربما یقع لبعض الاشیاء قاطع یقطع طریقه و یضل سبیله فیهلک او یهوی سیما نوع الانسان فان قواطع طریقه و اسباب ضلالته اکثر من ان تحصی.

فاذا تقررت هذه المعانی فنقول: معنی الایة اشارة الی ان کل شیء له وجه یتوجه به الی مطلوبه و غایته فهو یوجب بقائه، و وجه اخر به ینفک عن طریقه و یتخلف عن الوصول الی کماله فهو یوجب هلاکه و فساده.

و قد علمت ان الشیء مع غایته بالکمال و الوجوب و مع ذاته بالنقص و الامکان و مع مغایره بالفساد و البطلان.

و قد علمت ایضاً ان کمال الانسان منوط بمعرفة الله و طاعته و عبادته و هی غایته التی لاجلها خلق کما فی قوله تعالی: و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون[۲]، و هی وجهه الذی یوجب بقائه الاخروی و سعادته السرمدیة، و ترک الطاعة و الجهل بربه یوجب هلاکه السرمدی، و تحصیل ذلک الکمال لا یمکن لغیر الانبیاء علیهم السلام

---

۱. البقرة/ ۱۴۸ ۲. الذاریات/ ۵۶

الا بمتابعتهم و انقيادهم. فان غير النفوس القدسية لا يمكنهم الاخذ من الله بلا واسطة معلم بشرى بل لابد لهم من متابعة الرسول و طاعته، فطاعتهم الرسول هى بالحقيقة طاعة الله لانهم بتلك الطاعة و المتابعة فى السلوك يحشرون معه و يبعثون فى زمرته و يحيون بحيوته و ينالون ما ناله، الا ان تلك الامور تكون للمبتوع بالذات و على سبيل الحقيقة و للتابع بالعرض و على سبيل الامثال و الاشباح.

كما ان البدن تابع للروح اذ ليست جهة طبيعته[١] اخرى تخالف طبيعة الروح فلاجرم يحيى بحيوة الروح و يتنعم بنعيمها و يعيش بعيشها، و جميع ذلك بحسب ما يليق برتبته و حاله و درجته فى الوجود؛ فهذه الامور كلها للروح روحانية عقلية و للبدن جسمانية حسية، فكذلك حكم المحقق و المقلد و الامام و المأموم و النبى و التابع، و هذا اذا لم يصل التابع لقوة استعداده و صفاء قلبه ببركة متابعة الرسول الى مقام التحقيق و درجة حق اليقين و الاخذ من الله بغير واسطة ــ كما وقع للاولياء الكاملين و الائمة الهادين المهديين و اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ــ بل اكتفى بمجرد التقليد و متابعة الظاهر لقصور استعداده و خمود نور فطرته و لا يكلف الله نفساً الا وسعها، فله حيوة اخروية و نعيم على حسب حاله و قدر همته و حوصلته.

فاذن ثبت و تحقق معنى قوله عليه السلام: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه واله، اى سواء كانت عن بصيرة و كشف او عن تقليد و سماع ــ بشرط بذل الجهد و موافقة الضمير و عدم الرياء و سلامة الصدر عن الامراض الباطنية ــ فهو الوجه الذى لايهلك اى فذلك الاتيان بالطاعة هو وجهه الذى به ينجو عن الهلاك، اذ بذلك الوجه يصل الى مقام الحيوة الابدية اما بالاستقلال و على الوجه العقلى كما للمتحقق او بالتبعية و على الوجه الحسى و المثالى كما للمقلد.

و اعلم ان الفرق بين هذا المعنى للوجه المذكور فى الاية و بين معنى الذى مر فى الحديث السابق بضرب من التعميم و بالحاق وسيلة الشىء وجهته المؤدى اليه فى حكم البقاء بحكم ذلك الشىء، لما علمت من كون الشىء واقعاً فى سبيل المطلوب

---

١. طبيعة ــ د ــ ط ــ طبيعية ــ م

فى حكم الواصل الى ذلک المطلوب. فافهم ان شاء الله.

الحديث الثالث

و هو الثانى و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابى سلام النحاس»، مجهول غير مذكور فى كتب الرجال المشهورة. «عن بعض اصحابنا عن ابى جعفر عليه‌السلام قال: نحن المثانى الذى اعطاه الله نبينا محمد صلى‌الله‌عليه‌واله و نحن وجه الله نتقلب فى الارض بين اظهركم و نحن عين الله فى خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا و امامة المتقين»

الشرح

المثانى فى اللغة جمع المثنى و مثنى و ثنأ معدول عن اثنين اثنين، و معنى كل منهما معنى هذا اللفظ المكرر فلا يجوز تكريره، و قوله الاقامة مثنى مثنى تكرير للفظ لا للمعنى و كذلک حكم مثلث و ثلاث و مربع و رباع الى معشر و عشار. ثم يقع مثنى بحسب النقل الشرعى على الاشياء ثلاثة: على القران كله فى قول الله تعالى: كتاباً متشابهاً مثانى[1]، و على فاتحة الكتاب فى قوله: و لقد اتيناک سبعاً من المثانى و القران العظيم[2]، و على سور من القران دون المئين و فوق المفصل و هو جمع مثنى او مثناة التثنية بمعنى التكرار، اما القران فلانه تكرر فيه القصص و الانباء بالوعد و الوعيد و قيل: لانه يثنى فى التلاوة فلا يمل. و اما الفاتحة فلانها تثنى فى كل صلوة، و قيل: لما فيها من الثناء لى الله تعالى. و اما السور فلان المئين مبادى و هذه مثانى.

و اما قوله عليه السلام: نحن المثانى التى اعطاه الله نبينا محمداً صلى الله عليه واله، فهو تأويل حسن من باب التأويلات التى تشتمل عليها بطون القران و رموزه التى لا

---

۱. الزمر/ ۲۳ ۲. الحجر/ ۸۷

يعرفها الا الراسخون في العلم و هو اشارة الى تأويل قوله تعالى: و لقد اتيناک سبعا من المثانى و القران العظيم[1]، فالقران اشارة الى العقل القرانى و العلم الاجمالى و المقام الجمعى و هو النبوة لانها جامعة بين جهتى الحق و الخلق و الوحدة و الكثرة و الخلوة و الصحبة، و المثانى اشارة الى العقل الفرقانى و العلم التفصيلى و هو مقام الولاية و الاستغراق فى الاحدية و هى ثانية مرتبة النبوة و الموصوفين بها مثانى النبى صلى الله عليه واله. و اما خصوصية عدد السبعة: فلعل لها وجه يعرف بنور النبوة و يمكن ان يكون اشارة الى المراتب السبعة الباطنية للانسان و هى النفس و القلب و العقل و الروح و السر و الخفى و الاخفى.

و قوله: و نحن وجه الله نتقلب فى الارض بين اظهركم، قد علمت فى شرح الحديث السابق معنى وجه الله الذى لا يهلک، فان الانسان اذا تم سلوكه و سيره الى الله يصير جوهراً قدسيا مفارقاً عن عالم الخلق متصلاً بعالم الامر متوسطاً بينه تعالى و بين خلقه، فهؤلاء ساروا الى الله و اعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله، فهم اجسام روحانيون و فى الارض سماويون و مع الخلق ربانيون. اجساد ارضية بقلوب سماوية. و اشباح فرشية بارواح عرشية. نفوسهم فى منازل سيارة و ارواحهم فى فضاء القرب طيارة و اسرارهم الى ربهم نظارة. كائنين بالجثمان[2] بائنين بقلوبهم عن مواطن الحدثان، ودائع الله بين خليقته و صفوته فى بريته و صايا لنبيه و خبايا عند صفيه. لم يزل يدعو الاول الثانى و يخلف السابق اللاحق. لايزال منهم قائمون بالحق داعون للخلق، منحوا رتبة الدعوة و جعلوا للمتقين اماماً و قدوة. من اقتدى بهم اهتدى و من جحدهم ضل و غوى و تردى فى غيابت جب الهوى.

و قوله: و نحن عين الله فى خلقه و يده المبسوطة بالرحمة، قد سبق ان المتوسط فى مرتبة الوجود بين الذات الاحدية و بين عالم الخلق و موطن البعد و الكثرة، هو عالم الامر و الكلمة و هو موصوف بصفات عديدة باعتبارت و جهات و حيثيات عقلية.

و روى رئيس المحدثين محمد بن على بن بابويه القمى عظم الله قدره فى كتاب

---

۱. الحجر/ ۸۷   ۲. جثمان جسد و ثنى ما احسن جثمانه اى جسده.

معانی الاخبار باسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: ان الله عزوجل خلقاً خلقهم من نوره و رحمة من رحمته[1]، فهم عین الله الناظرة و اذنه السامعة و لسانه الناطق فی خلقه باذنه و امنائه علی ما انزل من عذرٍ او نذرٍ او حجةٍ فبهم یمحوالله السیئات و بهم یدفع الضیم[2] وبهم ینزل الرحمة و بهم یحی میتا و یمیت حیا و بهم مبتلی[3] خلقه و بهم یقضی فی خلقه قضیته، قلت: جعلت فداک من هؤلاء؟ قال علیه السلام: الاوصیاء.

و روی ایضاً باسناده عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی خطبة: انا الهادی انا المهدی[4] و انا ابوالیتامی و المساکین و زوج الارامل و انا ملجأ کل ضعیف و مأمن کل خائف و انا قائد المؤمنین الی الجنة و انا حبل الله المتین و انا عروة الله الوثقی و کلمة الله التقوی و انا عین الله و لسانه الصادق و یده و انا جنب الله الذی یقول: ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله[5]، و انا ید الله المبسوطة علی عباده بالرحمة و المغفرة و انا باب حطة من عرفنی و عرف حقی فقد عرف ربه لانی وصی نبیه فی ارضه و حجته علی خلقه لاینکر هذا الاراد علی الله و علی رسوله.

و باسناده عن المشرقی عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: سمعة یقول: بل یداه مبسوطتان.[6] فقلت له: یدان هکذا. و اشرت بیدی الی یدیه ـ فقال: لوکان هکذا لکان مخلوقا.

و عن سید العابدین علی بن الحسین علیهما السلام: نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقیم و نحن عیبة علمه و موضع سره، و قال: لیس بین الله و بین حجته حجاب و لا لله دون حجته سرّ.

اقول: هذا الحدیث صریح فی ان لاواسطة بینه تعالی و بین ارواحهم علیهم السلام، و هذا یوجب کون ذواتهم فی مقام القرب متحدة مع العقل الاول و

---

۱. رحمة من رحمته لرحمته «معانی الاخبار»　　۲. ای: الظلم.
۳. یبتلی «معانی الاخبار»　　۴. المهتدی «معانی الاخبار»　　۵. الزمر/ ۵۶
۶. المائدة/ ۶۴.

الملک الاقرب و القلم الاعلی، و هذا علم غامض شریف لایعلمه بالبرهان الا اوحدی نادر من الحکماء الربانیین و العرفاء الشامخین، و شواهد ذلک من الایات المنقولة عنهم علیهم السلام کثیرة:

منها: ما رواه الشیخ المفید رحمه الله من کتاب نوادر الحکمة لبعض علمائنا الامامیة رضی الله عنهم قال: حدثنا الحسن بن سعید الهاشمی الکوفی عن فرات بن ابراهیم بن فرات الکوفی عن محمد بن ظهیر عن احمد بن عبدالملک عن الحسین بن راشد و الفضل بن جعفر قال: حدثنا اسحق بن بشیر عن لیث بن ابی سلیم عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه واله لما اسری به الی السماء السابعة ثم اهبط الی الارض یقول لعلی بن ابی طالب علیه السلام: یا علی! ان الله تبارک و تعالی کان و لا شیء معه، فخلقنی و خلقک روحین من نور جلاله فکنا امام عرش رب العالمین نسبح الله و نحمده و نهلله و ذلک قبل ان یخلق السموات و الارضین، فلما اراد الله عزوجل ان یخلق ادم علیه السلام خلقنی و ایاک من طینة واحدة من طینة علیین و عجتنا[1] بذلک النور و غمسنا فی جمیع الانوار و انهار الجنة، ثم خلق ادم و استودع صلبه تلک الطینة و النور، فلما خلقه استخرج ذریته من ظهره فاستنطقهم و قررهم بربوبیته، فاول ما خلق الله اقر له بالربوبیة و التوحید انا وانت و النبیون علی قدر منازلهم و قربهم من الله عزوجل... فی حدیث طویل نقلنا موضع الحاجة.

و منها: ما رواه المفید رحمه الله من کتاب منهج التحقیق قال: روی ابن خالویه یرفعه الی جابر بن عبدالله الانصاری رضی الله عنه قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه واله یقول: ان الله خلقنی و خلق علیا و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم السلام من نور واحد فعصر ذلک النور عصرة فخرج منه شیعتنا، فسبحنا و سبحوا و قدسنا فقدسوا و هللنا و هللوا و وحدنا فوحدوا، ثم خلق السموات و الارض و خلق الملائکة، فنحن الموحدون حیث لاموحد غیرنا و حقیق علی الله عزوجل ان یزلفنا فی اعلی علیین، ان الله اصطفانا و اصطفی شیعتنا من قبل ان یکونوا اجساماً، فدعانا فاجبنا.

---

١. عجنت ـ م ـ د

و منها: ما رواه صاحب هذا الکتاب الکافی محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد بن الحسن عن محمد بن عیسی بن عبید عن محمد بن شعیب عن عمران بن اسحق الزعفرانی عن محمد بن مروان عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: سمعته یقول: ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طینة مخزونة مکنونة من تحت العرش فاسکن ذلک النور فیه، فکنا نحن خلقنا بشراً نورانیین لم یجعل لاحد فی مثل الذی خلقنا منه نصیبا، و خلق ارواح شیعتنا من طینتنا و ابدانهم من طینة مخزونة مکنونة اسفل من تلک الطینة و لم یجعل الله لاحد فی مثل الذی خلقهم منه نصیباً الا للانبیاء و المرسلین، و لذلک[1] صرنا نحن و هم الناس وصار سائر الناس همجاً[2] للنار و الی النار.

و منها: ما سیجئی عن قریب و هو الحدیث الخامس من هذا الباب فانتظره.

و منها: غیر ذلک مما یطول الکلام بذکرها و ما نقلناه کاف للمستبصر و لایکفی اضعافه للغبی المستنکر، و جمیع ذلک دال علی ان الانسان الکامل مرتبة فی البدایة تلومرتبة الحق الاول و هی مرتبة العقول المفارق و الجواهر القدسیة ینزل منها عند النزول من الحق الی الخلق و هی بعینها مرتبة التی یرجع الیها عند الصعود من الخلق الی الحق.

و اما الطینة المخلوقة قبل هذا البدان العنصری: فالکلام فی تحقیقها و اثباتها طویل لیس هیهنا موضع بیانها و لعلنا نعود الی بیانه فی مجال اوسع من هذا المجال، و مجمل القول فیه: ان بین عالم العقل و عالم الطبیعة عالم برزخی صوری متوسط بین العالمین فیه جنة السعداء و جحیم الاشقیاء، و هی صور مقداریة قائمة بذواتها من غیر مادة و استعداد و حرکة و انفعال، و وجودها وجود ادراکی نفسانی غیر طبیعی حاصل بجهات فاعلیة بلا مشارکة المادة و وضعها.

و اعلم ان الانسان الکامل مادام فی هذا العالم ذاته مشتملة مع تأحدها الطبیعی علی ثلاثة اشخاص انسانیة کل منها من عالم اخر اتّحدت شخصاً واحداً وحدةً طبیعیة، لان بعضها علة بعض و بعضها متقوم ببعض، ادناها انسان طبیعی متجدد کائن مائت، و

---

۱. الانبیاء و لذلک (الکافی)　　۲. همج (الکافی)

اوسطها انسان نفسانی سعید فی الاخرة اوشقی، و اعلاها انسان عقلی لایکون الاخیراً من المقربین. و هذه المرتبة فی الانسانیة لایکون موجوداً بالفعل الا لاهل الکمال العلمی، و اکثر الخلق لایوجد فیهم بالفعل الا المرتبتان الاولیان و هم بمعزل عن الثالثة، الا ان فی نفوس بعضهم قوة استعداد تلک المرتبة و فی اخری و هم الاغلب بطل ذلک الاستعداد.

ثم اعلم ان تلک الطینة المثالیة فی افراد الناس متفاوتة ایضاً علی حسب ما یلیق بوجودهم العقلی العلوی، فکلما کان وجودهم العقلی اکمل کانت طینتهم التی هی بدنهم الاخروی اصفی و انور و ابهی، حتی صارت تلک الابدان لقوم انور من ارواح قوم اخرین. و لنقتصر هیهنا علی هذا القدر من ذلک العالم.

و اما قوله علیه‌السلام: عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا، ای عرفنا من کان من اهل معرفتنا و هو العارف بالله و اهل صفوته و سکان ملکوته و وسائط فضله وجوده و رحمته، و جهلنا من کا جاهلاً بالله و اولیائه و مقربیه.

و قوله: و امامة المتقین، بالجر عطف علی قوله: بالرحمة علی عباده، تقدیره: و یده المبسوطة بامامة المتقین. و یحتمل ان یکون منصوباً معطوفاً علی ضمیر المتکلم فی من جهلنا، ای جهل ذاتنا و جهل رتبة امامة[1] المتقین. و الله ولی التوفیق.

الحدیث الرابع
و هو الثالث و الخمسون و ثلاث مائة

«الحسین محمد الاشعری و محمد بن یحی جمیعا عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم»، فی الفهرست: سعد بن مسلم الکوفی من اصحاب الصادق علیه‌السلام و اسمه عبدالرحمن و لقبه سعدان قدم ذکر احواله فی الحدیث الثانی و الخمسین. «عن معاویة بن عمار عن ابی عبدالله علیه‌السلام فی قول الله عزوجل: و لله الاسماء

---

۱. الامامة ـ م ـ د

الحسنى فادعوه بها[۱] ، قال: نحن والله الاسماء الله الحسنى التى لايقبل الله من العباد عملا الّا بعمرفتنا»

الشرح

قد علمت فى شرح الحديث الاول من باب حدوث الاسماء ان الممكنات مظاهر اسماء الله و صفاته، و ان اطلاق الاسماء على مظاهرها مما هو متعارف عند العرفاء، و ان الانسان الكامل لكونه مشتملا على معانى اسماء الله كلها، كاسم الله المتضمن لمعانى جميع الاسماء الالهية على الاجمال كان مظهراً للاسم الجامع فهو الاسم الاعظم الدال على صفات الحق و اسمائه من عرفه فقد عرف ربه. و لا شک ان معرفة الله واجبة و انما الطريق الى معرفته معرفة الانسان الكامل و هو النبى صلى الله عليه واله و من بعده من اوصيائه و اولياء امته عليهم السلام. فمعنى الاية: و لله الاسماء الحسنى و هى الذوات الكاملة، لكونه علامة دالة على محاسن صفاته و افعاله و اثاره، كما ان الاسم علامة لمسمّاه، فادعوه اى فادعوا الله و اطلبوا التقرب اليه بسبب معرفتها، و لكون معرفته تعالى منوطة بمعرفتهم جاز اطلاق اسماء الله عليهم على انک قد علمت ان مفهومات الاسماء معان كلية كل منها يصدق على امور كثيرة فى الخارج، اى ليس المراد من الاسم هيهنا «ا س م» بل معنى مثل العالم و القادر و الحى و السميع و البصير، و ليس فى الموجودات الممكنة ما يصدق عليه جميع معانى الاسماء الالهية الا الانسان الكامل، فهو الحرىّ بان يكون اسم الله، و اما غيره فلا يوجد فيها الا معانى بعض الاسماء لاكلها.

فمنها: ما يصدق عليه مثل القدوس و السبوح كالملائكة.

و منها العليم و القاهر كالعقول.

و منها: المدبر كالنفوس.

و منها: الجبار و المنتقم كملائكة العذاب.

---

۱. الاعراف / ۱۸۰

و منها: المضل و المغوى كالشياطين.

و منها: المهلک و المميت کعزرائيل و ملک الموت.

و منها: المحيى و الباعث کاسرافيل و نحوه و هکذا سائر الانواع کل منها مظهر اسم واحد او اکثر بخلاف الانسان الکامل خليفة الله فى الارض.

فاذن قد ظهر مما ذکرنا معنى قوله عليه‌السلام: نحن و الله الاسماء الحسنى، و انما اکده بالقسم لکونه معنى غامضاً مستبعداً عند اکثر الناس. و قوله: لايقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا، لان العبادة غير صحيحة الا بعد معرفة المعبود و معرفته يتوقف على معرفة النبى صلى الله عليه واله و الائمة عليهم السلام کمامر.

الحديث الخامس
و هو الرابع و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن محمد بن اسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بکر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن الهيثم بن عبدالله»، الرمانى الکوفى روى عن موسى و الرضا عليهما السلام له کتاب قاله النجاشى. «عن مروان بن صباح»، مجهول. قال: «قال ابوعبدالله عليه‌السلام: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا عينه فى عباده و لسانه الناطق فى خلقه و يده المبسوطة على عباده بالرأفة و الرحمة و وجهه الذى يؤتى منه و بابه الذى يدل عليه و خزانه فى سمائه و ارضه بنا اثمرت الاشجار و اينعت الثمار و جرت الانهار و بنا ينزل غيث السماء و ينبت عشب الارض و بعبادتنا عبدالله و لولا نحن ما عبدالله».

الشرح

اينعت على صيغة المجهول من ينع الثمر ينعاً و ينوعاً اى نصج فهو يانع و ينيع. و الغيث المطر. و العشب بسکون الشين هو الکلاء الرطب و لا يقال له الحشيش حتى يهيج، و بلد عاشب و ارض معشبة و عشبية و اعشوشب الارض کثر عشبها.

قوله: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا، اراد به هذا الخلق العنصرى و حسنه اعتدال مزاجه و استواء اجزائه و تناسب اعضائه و اشكالها و هيئاتها، فان تسوية المواد و الاشباح و تعديلها على حسب شرافة الصور و الارواح، فالروح الاكمل للمزاج الاعدل.

و قوله: و صورنا و احسن صورنا، اراد بها الصورة الباطنة النفسانية و حسنها و صفائها و ذكائها و عدالتها و حسن اخلاقها و اتصافها بالملكات الفاضلة و سلامتها عن الامراض الباطنة و الرذائلُ النفسانية.

و قوله: و جعلنا عينه فى عباده، هذا و ما يتلوه باعتبار مرتبة الروح العقلى الذى هو اخر المراتب الباطنية و منتهى درجة الانسانية فى الكمال. و قد سبق مراراً ان للانسان الكامل مقامات و درجات جوهرية يصل اليها فى سيرها[۱] الباطنى و سلوكه الجوهرى و سفره المعنوى الى الله. فاذا بلغ الى مقام الروح الامرى المضاف الى الله فى قوله: و نفخت فيه من روحى[۲]، و هو لايكون الا للانبياء الكاملين و الاولياء الواصلين صلوات الله عليهم صار متحداً بامر الله و كلمته، و كذلک الذوات المتعددة الكاملة و النفوس المفارقة الفاضلة عند بلوغها الى هذه الدرجة العقلية تصير واحدة وحدة عقلية كلية لاوحدة عددية يقابلها الكثرة و يحصل من تكررها و انضمام امثالها الكثرة، اذا لعقلى الكلى لاثانى له من نوعه، و عند ذلک يصير الانسان متوسطاً بين الله و بين الخلائق فى الايجاد و التأثير و الخلق و التقدير و التصرف و التدبير، و حيث يكون باقياً ببقاء الله فيكون ايضاً مؤثر بتأثير الله خالقاً بخلق الله مكوناً بتكوين الله، و لا جل ذلک صارت طاعته طاعة الله و عبادته عبادة الله كما قال تعالى: من يطع الرسول فقد اطاع الله[۳]، و قال: ان الذين يبايعونک انما يبايعون الله يدالله فوق ايديهم.[۴]

و روى عنه صلى الله عليه واله: من رآنى فقد رأى الله. و فى الحديث القدسى: من اهان لى وليافقد بارزنى بالمحاربة، و هذا شأن التوسط العقلى بينه تعالى و بين خلقه فى الوجود و

---

۱. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: سيره. ۲. الحجر/ ۲۹ ۳. النساء/ ۸۰
۴. الفتح/ ۱۰

الايجاد فيسمى اسماء مختلفة باعتبارات مختلفة، فمن حيث كونه واسطة في رؤيته تعالى للمخلوقات عين الله التي لاتنام، و من حيث كونه واسطة في انشاء الكلام و القاء الوحي على الانبياء عليهم السلام لسانه الناطق، و من حيث كونه واسطة في تعريف الاشياء يدالرحمة و الرزق يده المبسوطة، و من حيث ان به يتوجه الخالق الى الخلائق و به يتوجه العباد اليه تعالى يسمى بوجه الله الكريم، و من حيث كون العقل دالاعلى معرفة الله و به يدخلون الى دار رحمته و كرامته يسمى باب الله، و من حيث كونه فيه العلم بحقائق الاشياء على وجه الاجمال خزينة[١] علم الله الى غير ذلك من الاسماء المتعددة باعتبارات شتى ككونه قلم الله و كلمته العليا و قوله الحق و امره الاعلى و اسمه الاعظم و روحه و كلامه.

اذا تقررت هذه المعاني في ذهنك و قد اعتقدت و ايقنت ان نفوس ائمتنا الطاهرين الذين طهرهم الله عن ادناس البشرية و ارجاس الجاهلية و كانوا ذرية طيبة من سلالة الانبياء عليهم السلام وجدهم محمد خاتم الانبياء و على اكرم الاوصياء عليهم صلوات الله و عظمهم الله في القران و جعل مودتهم اجر الرسالة و النبوة و اوجب حقهم على البرية الى غير ذلك من النصوص الواردة فيهم من الكتاب و السنة مما قد بلغت لا محالة الى غاية الكمالات الانسية و اخر الدرجات الامكانية، فجميع ما ذكره عليه السلام في هذا الحديث و غيره حق و صدق في شأنهم من غير اطراء او مبالغة و هو جد كله في حقهم من غير مداهنة و تجوز، حاشاهم عن التكلم بكلام شعري او خطابي مجرد عن اليقين. و نحن بحمدالله و عنايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد و السماع و النّقل و الاجماع او تعصباً لمذهب دون مذهب او الفاً لطائفة دون اخرى، بل بنور البصيرة و البرهان و الكشف العيان.

و اعلم ان ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه في اعلا عليين لاينافي كونه بعد في هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى ان اولياء الله قد تحولت بواطنهم و حشروا الى الله في دنياهم فصارت ارواحهم في المحل الاعلى و مقام او ادنى و

---

١. خزنة ــ م ــ د

اجسادهم فی المنزل الادنی، و انما تصرفت نفوس هؤلاء فی ابدانهم ببعض قواها لا بکلها کما لغیرهم فی حالة النوم، اذ روح المؤمن عند نومه یرتقی الی عالم الملکوت حیث یری و یشاهد رؤیا صادقة و اموراً غائبة عن هذا العالم و لیست باضغاث احلام، فدل ذلک علی ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لکن لابالکلیة و الالفسد مزاج البدن و انخلعت صورته، بل بقیت قواه الطبیعیة بحالها عمالة فی البدن اعمالها المخصوصة بها من الجذب و الدفع و الهضم و الاحالة و الانماء و التولید و غیرها.

فان قلت: الثابت فی الحدیث الالهی المشهور بین الجمهور: لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل. هو صیرورة الحق سمعاً و بصراً و یداً للعبد المتقرب الیه، و الثابت فی هذا الحدیث و غیره عکس ذلک من صیرورة العبد وجه الله و عینه و لسانه و یده فما وجه التوفیق؟

قلنا: وجه ذلک اختلاف الاعتبارات و الحیثیات، و لنذکر اولاً مثالاً مناسباً لهذا المطلب ثم لنعد الیه بعد ذلک فنقول: نسبة الذوات المستغرقة فی جلال الله من ارواح الاولیاء الکاملین و الملائکة المقربین نسبة قوانا و حواسنا الی النفس المدبرة، فان فعلها فعل النفس لکونها موجودة بوجود النفس باقیة ببقائها و ان کانت مواضعها و الاتها البدنیة فاسدة. اذالتحقیق عندنا انها منبعثة ناشئة من النفس متعلقة بمواضع الشعور حین تعلق النفس بالبدن و سترجع الیها عند موت البدن قائمة بها.

فلکل منها اعتباران: اعتبار کونها ملحوظة بذاتها و اعتبار انها قوة من قوی النفس، فاذانظرت الی ذات القوة الباصرة مثلا فوجدتها مدرکة للمرئیات لکن بمدد النفس و قوتها، فحمکت بانها تفعل فعلها الخاص و هو الرؤیة بقوة النفس و توسطها، فکانت حینئذ هی الذات الباصرة و النفس بصرها، وکذا الکلام فی السامعة و غیرها من الحواس، بل الاولی فی التمثیل الحس المشترک الذی الته مقدم الدماغ لکونه مجمع الحواس و القوی، ففی هذا الاعتبار یکون النفس وجهه و سمعه و بصره و ذوقه و غیر ذلک.

و اذانظرت الی ذات النفس و کونها لاتفعل هذه الاثار الادراکیة الا بواسطة الحس المشترک فتحکم بانه وجهها و سمعها و بصرها و غیر ذلک، لانه فی هذا الاعتبار

ليس ذاتاً مباينة لذات النفس بل شأن من شئونها و حيثية من حيثياتها. لان القوى لنفسانية فانية فيها باقية ببقائها فلا ذات لها مستقلة مغايرة لذات النفس. فعلى هذا القياس حال عباد الله المقربين الفانين فيه الباقين ببقائه.

قال الشيخ العربى فى الفص الابراهيمى من كتابه المسمى بفصوص الحكم: انما سمى الخليل خليلاً لتخلله و حصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية او لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه‌السلام، و كل حكم يصح من ذلک. الاترى ان الحق يظهر بصفات المحدثات و اخبر بذلک عن نفسه؟ الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق؟ فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع اسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبه و ادراكاته، و ان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد فى الخبر. انتهى كلامه.

و قال فى الفص الادريسى: و هو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها و ليست الا هو، فهو العلى لذاته لاعلو اضافية[1] لان الاعيان ـ اراد بها الماهيات ـ ما شمت رائحة الوجود[2] فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات.

قال القيصرى فى شرح هذا الكلام: ان الاعيان مرايا لوجود الحق و ما يظهر فى المراة الاعين الرائى و صورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق فهى العلية لذاتها لان الحق على بذاته لا بالاضافة، فالموجودات[3] كذلک الا انها ليست الاعين الحق.[4] اى بحسب الوجود، و ماهياتها ما شمت رائحة الوجود، و لها اعتباران: اعتبار انها مرايا لوجود الحق و اسمائه و صفاته و اعتباران وجود الحق مراة[5] لها، فبالاعتبار الاول لايظهر فى الخارج الا الوجود المتعين بحسب تلک المرايا، المتعدد بتعددها، كما اذا قابلت وجهک بالمرايا المتعددة يظهر صورتک فى كل منها

---

١. فهو العلى لاعلو اضافة «الفصوص» ٢. من الموجود «الفصوص»
٣. فالوجودات «شرح الفصوص» ٤. الا اثر من الحق «شرح الفصوص»
٥. يصير مراة «شرح الفصوص»

و تعددت، فعلى هذا ليس فى الخارج الا الوجود، و الاعيان على حالها فى العلم معدومة العين[1] ماشمت رائحة الوجود الخارجي. هذا لسان الموحد الذى غلبه الحق، و بالاعتبار الثانى ليس فى الوجود الا الاعيان، و وجود الحق الذى هو مراة لها فى الغيب ما يتجلى الا وراء تتق العزة و سرادقات الجمال و الجلال، و هذا لسان من غلبه الخلق. و اما المحقق فلا يزال يشاهد المراتين: مراة الاعيان و مراة الحق و الصور التى فيها معاً من غير انفكاك و امتياز. انتهى.

الحديث السادس
و هو الخامس و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع»، من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل. قال الكشى: روى اصحابنا عن الفضل بن كثير عن على بن عبدالغفار المكفوف عن الحسن بن الحسن[2] بن صالح الخثعمى قال: ذكر بين يدى ابى الحسن الرضا عليه‌السلام حمزة بن بزيع فترحم عليه فقيل له انه كان يقول بموسى عليه‌السلام فترحم[3] عليه ساعة ثم قال: من جحد حقى كمن جحد حق ابائى؟ و هذا الطريق لم يثبت صحته عندي «صه»

قال الفاضل الاسترابادى رحمه الله: اعلم ان النجاشى اورد صدر هذا الكلام فى محمد بن اسماعيل[4] هكذا: محمد بن اسماعيل بن بزيع ابو جعفر مولى المنصور ابى جعفر و ولد بزيع منهم[5] حمزة بن بزيع كان من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل له كتب و فيه توهم ضعيف.

ثم ان سيد جمال‌الدين بن طاوس حكى صورة كلامه فى كتابه الى ان قال: و ولد بزيع نبين منهم حمزة بن بزيع و كان من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثير العمل و لم

---

۱. فى العين «شرح الفصوص»
۲. و فى بعض النسخ «الحسين»
۳. و يقف عليه فترحم «كش»
۴. اسماعيل بن بزيع «جامع الرواة»
۵. بيت منهم «جامع الرواة»

یزد علی هذا، و کأنه من هیهنا توهم کون هذا مدحاً لحمزة، فانه لاریب ان زیادة الواو فی قوله: «و کان من صالحی هذه الطائفة» و ترک قوله: له کتب... الی اخره سببان قویان للمتوهم[1] المذکور خصوصاً الثانی. و قد جزم[2] بعض معاصرینا و هو الظاهر، و قد صرح الشیخ رحمه الله بکونه واقفیا بل من رؤسائهم.

قال الشیخ رحمه الله فی کتاب الغیبة: و قد روی السبب الذی دعا قوما الی القول بالوقف.

فروی الثقات ان من[3] اظهر هذا الاعتقاد علی بن ابی حمزة البطائی[4] و زیاد بن مروان القندی و عثمان بن عیسی الرواسی طمعوا فی الدنیا و مالوا الی حطامها و استمالوا قوماً فبذلوا لهم شیئا مما اختانوه من الاموال نحو حمزة بن بزیع و ابن المکاری و کرام الخثعمی و امثالهم.

ثم قال: و روی احمد بن محمد بن یحی عن ابیه عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن صفوان بن یحیی عن ابراهیم بن یحیی بن ابی البلاد قال: قال الرضا علیه‌السلام: ما فعل الشقی حمزة بن بزیع؟ قلت: هو ذاقد قدم فقال: یزعم ان ابی حی، هم الیوم شکاک و لایموتون غدا الاعلی الزندقة. قال صفوان: فقلت فیما بینی و بین نفسی شکاک قد عرفتهم فکیف یموتون علی الزندقة؟ فما لبثنا الا قلیلاً حتی بلغنا عن رجل منهم انه قال عند موته هو کافر برب امامه، قال صفوان فقلت: هذا تصدیق الحدیث. «عن ابی عبدالله علیه‌السلام فی قول الله عزوجل: «فلما آسفونا انتقمنا منهم»[5] فقالَ: انَّ الله عزوجل لایأسف کأسفنا و لکنه خلق اولیاء لنفسه یأسفون و یرضَون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه، لانّه جعلهم الدعاة الیه و الادلاء علیه، فلذلک صاروُا کذلک و لیس ان ذلک یصل الی الله کما یصل الی خلقه، لکن هذا معنی ما قال من ذلک و قد قال: «من اهان لی ولیاً فقد برزنی بالمحاربة و دعانی الیها» و قال: «من یطع الرسول فقد اطاع الله»[6] و قال: «ان

---

۱. للتوهم «جامع الرواة» ۲. جزم به «جامع الرواة» ۳. اول من «جامع الرواة»
۴. البطائنی «جامع الرواة» ۵. الزخرف/ ۵۵ ۶. النساء/ ۸۰

الذین یبایعونک انما یبأیعون الله یدُ الله فوق ایدیهم[1]

فکل هذا وشبهه علی ماذکرت لک و هکذا الرضا و الغضب و غیرهما من الاشیاء مما یشاکل ذلک و لو کان یصل الی الله الأسف و الضجر و هو الذی خلقهما و انشأهما لجاز لقائل هذا ان یقول: ان الخالق یبیدُ یوماً ما؛ لانه اذا دخله الغضب و الضجر دخله التغیرُ و اذا دخله التغیرُ[2] لم یؤمن علیه الابادةُ، ثم لم یعرف المکوّن من المکوّن و القادر[3] من المقدور علیه و لا الخالق من المخلوق، تعالی الله عن هذا القول علوّاً کبیراً؛ بل هو الخالق للأشیاء لالحاجةٍ، فاذا کان لالحاجة استحال الحدُّ و الکیف فیه؛ فافهم ان شاء اللهُ تعالی.

الشرح

قد علمت ان الولی الکامل و الفانی المضمحل هو الذی یستغرق وجوده فی وجود الحق المعبود، لانه الموجود فی مقام العبودیة و الشهود الراجع الی عالم الواحدة و الجمعیة بعد طی منازل الکثرة و مناحل[4] التفرقة، و قد خرج من البین و الاین و وصل و فنی فی العین، فحینئذ ان بقی علی هذه الحالة من المحو و لم یرجع الی الصحو کان محجوباً بالحق عن الخلق علی عکس حالة سائر الناس المحجوبین بالخلق عن الحق، فحینئذ لاشغل له فی هذا العالم و لا اسف و لا ضجر و لا غضب و لارضاء و لا غیر ذلک مع الخلق، لان جمیع ذلک فرع الالتفات الیهم و المعاملة معهم.

فاذا صارت تلک الحالة ملکة راسخة له و قویت ذاته بحیث وسع قلبه و انشرح صدره و صار جالساً فی مقام التمکین علی الحد المشترک بین الحق و الخلق غیر محتجب باحدهما عن الاخر، فحینئذ کلما یصدر عنه من الاعمال و الافعال و المجاهدات و المخاصمات و غیرها کان لله و بالله و من الله و فی الله، فان غضب کان غضبه بالله[5] و ان رضی کان رضاه کذلک فهکذا فی جمیع ما یفعل او ینفعل.

---

۱. الفتح/ ۱۰ ۲. التغییر (الکافی) ۳. ولاالقادر (الکافی) ۴. مراحل ـ م ـ د

۵. بالله ولله ـ م ـ د

فكان غضبه غضب الحق و رضائه رضاه و اسفه و انضجاره راجعاً الى اسف الحق و انضجاره بوجه.

لكن يجب ان يعلم لدفع الاشكال الوارد هيهنا بان هذه الانفعالات و التغيرات كيف ينسب الى الحق الاول تعالى؟

ان الاولياء الكاملين المكملين للخلق ماداموا فى هذا العالم لا مخلص لهم عن الاشتغال بالخلق و المخالطة معهم و اصلاحهم و تأديبهم و تعليمهم و الامر لهم بالمعروفات و نهيهم عن المنكرات، و حينئذ يلحقهم لوازم البشرية و نقائص الخلقية من الاذى و الالم و الانضجار و الاسف و غيرها من الانفعالات و الاستحالات و اليه الاشارة بقوله: يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون، و لكن لما كان اصل اشتغالهم بامور الدنيا و التفاتهم الى الخلائق بواسطة امر الله و طاعته و عبادته فكلما يلحقهم من ذلک و يصل اليهم كان لله و فى سبيل الله فجعل رضاهم و رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه.

و الحاصل ان الذى يستحيل على الله من الانفعال و التغير هو الذى يكون وصفاً له بالذات و بالحقيقة و يصل الى ذاته بذاته، لا الذى لا يكون اولاً و بالذات بل بالعرض و بواسطة العبد هو واسطة[1] فى العروض لا واسطة فى الثبوت و لا فى الاثبات و اليه الاشارة بقوله: لانه جعلهم الدعاة اليه و الادلاء عليه و لذلک صاروا كذلک.

و توضيحه: ان كلا من هؤلاء الكمل لما كان متوسطاً بين الله و خلقه و لهم جهتان ظاهرية يكون مع الخلق و باطنية يكون[2] مع الحق، جعلهم الدعاة للخلق الى الله و الادلاء بوجودهم عليه، فلاجل ذلک صاروا كالحد المشترک بين الطرفين و كالاوسط فى الدليل الذى به يتعدى حكم احد الطرفين الى الاخر و لكن كما فى قوله عليه‌السلام: و ليس ذلک يصل الى لله كما يصل الى خلقه.

و اعلم ان فى قوله عليه‌السلام تنبيه لطيف على ان كلما هو من صفات الخلق من الامور الوجودية التى هى مظاهر صفات الله و اسمائه فهو ثابت للحق تعالى على

---

۱. العبد واسطة ـ م ـ د ۲. باطن به يكون ـ م ـ باطن يكون به ـ د

وجه اعلی و اشرف، فان صفات الوجود کالوجود نفسه، فی کل موطن من المواطن و مقام من المقامات و عالم من العوالم انما یکون بحسب ذلک الموطن و المقام.

فالغضب مثلا فی الجسم جسمانی وضعی کما یشاهد من ثوران الدم و حرارة الجلد و حمرة الوجه، و فی النفس نفسانی ادراکی و هو ارادة الانتقام و التشفی عن الغیظ، و فی العقل عقلی و هو الحکم الشری و التصدیق بتعذیب طائفة اوحربهم لإعلاء دین الله و ما یجری مجری ذلک، و غضب الله ما یلیق بمفهومات صفاته الموجودة بوجود ذاته.

و کذا الشهوة: فانها فی النبات المیل الی جذب الغذاء و النمو، و فی بدن الحیوان انتفاخ العضو المخصوص و امتلاء اوعیة المنی و جذب الرحم الاحلیل، و فی نفسه التلذ ذالنفسانی بالمباشرة، و فی النفس الانسانیة محبة الاخوان و المؤالفة و الصداقة و العشق العفیف الذی منشأه تناسب الاعضاء و الشمائل الحسنة لحسان الوجوه لاغلبة الشهوة و استیلاء الحیوانیة البهیمیة، و فی العقل الابتهاج بمعرفة الله و صفاته و افعاله و کیفیة ترتیب الوجود و سلسلتی البدو و النهایة و الخلق و الامر و الملک و الملکوت، و فی الاله جل ذکره کون ذاته تعالی مبدأ الخیرات کلها و غایتها، و علی هذا القیاس سائر الصفات.

و قدمر سابقاً انه تعالی بحسب کل صفة و نعت هو له لیس کمثله شیء فی تلک الصفة، فان ذوات المجعولات و المخلوقات و صفاتها رشح و تبع لذاته و صفاته، والمجعول لایساوی جاعله فی وجوده و لا فی صفات وجوده، فلیس کمثله شیء من کل الوجوه و الجهات لکن الجمیع فیه علی وجه اعلی و اشرف.

قوله: لکن هذا معنی ما قال من ذلک، استثناء منقطع عن قوله: و لیس ذلک یصل الی الله کما یصل الی خلقه، یعنی ان هذه الانفعالات کالاسف و الرضاء و الغضب و نحوها لایلحقه کما یلحق الخلق، ولکن هذا علی نحو معنی ما قال فی کتبه و کلامه من ذلک الوجه الذی ذکرنا من انه خلق اولیاء لنفسه فیأسفون الی قوله: سخط نفسه.

ثم اورد بعض الذی قاله تعالی من ذلک الوجه بقوله: و قد قال: من اهان لی ولیا الی قوله تعالی: فوق الیهم. ثم قال: فکل هذا ـ ای هذا المذکور من الحدیث القدسی

و الایتین بعده ـ و شبهه علی ما ذکرت لک، ای من انه جعل اهانة ولیه مبارزته و اطاعة الرسول اطاعته و مبایعته الرسول مبایعته قال: و هکذا الرضاء و الغضب و غیرهما من الاشیاء و ممایشاکل ذلک، و هی کالاسف و الاذی کما فی قوله: ان الذین یؤذون الله و رسوله.[۱] و الانتقام: فانتقمنا منهم.[۲] و المکر: والله خیر الماکرین.[۳] و الکید: انهم یکیدون کیداً و اکید کیدا.[۴] و المجئی: و جاء ربک.[۵] و الاتیان: یوم یأت لا تکلم نفس.[۶] و الاستهزاء: الله یستهزئ بهم.[۷] و ما یجری مجری هذه التغیرات و الانفعالات.

و قریب من هذا الباب مسألة البداء التی استصعبوها و ذکروا فی التفصی عن اشکالها وجوهاً سخیفة و تکلفات بعیدة، و نحن سنبین تحقیقها و توضیحها فی بابها ان شاء الله.

ثم اشار الی البرهان الدال علی تنزیه الله تعالی عن لحوق هذه الامور الی ذاته بقوله علیه‌السلام: و لو کان یصل الی الله الاسف و الضجر، و کل ما یجری مجراهما من المذکورات و غیرها: و هو الذی خلقهما و انشأهما، هذه جملة اعتراضیة فیها تنبیه علی جهة اخری فی هذا الباب، و هوان خالق الشیء و مبدعه یجب ان یکون مرتفعاً عنه موصوفاً بما هو اعلی و اشرف منه.

و قوله: لجاز لقائل هذا ان یقول: ان الخالق یبید یوماً، جزاء لقوله: لو کان یصل الی الله الاسف و الضجر، اذ کلامه فی قوة قیاس شرطی استثنائی ذکرت صغراه بکلاجزئیها الشرطی و الجزائی و طویت کبراه و النتیجة اعتماداً علی فهم السامع، و التقدیر: لکن الخالق یستحیل ان یبید یوماً، فیمتنع ان یصل الیه الاسف و نحوه. ثم اشار الی بیان الملازمة بقوله: لانه اذا ادخله الغضب و الضجر دخله التغیر، و هو الظاهر لان هذه کلها استحالات و انفعالات نفسانیة: و اذا دخله التغیر ـ ای کلما دخله التغیر سواء کان فی ذاته او فی صفاته المتقررة دون السلوب و الاضافات البحتة ـ لم یؤمن علیه الابادة، ای الاهلاک و الافناء و ذلک من وجوه:

---

۱. الاحزاب/ ۵۷ ۲. الاعراف/ ۱۳۶ ۳. ال‌عمران/ ۵۴ ۴. الطارق/ ۱۵ و ۱۶
۵. الفجر/ ۲۲ ۶. هود/ ۱۰۵ ۷. البقرة/ ۱۵

احدها ان هذه الامور كيفيات قابلة للاشتداد، و الاشتداد يلزمه التضاد، والمتضادان متفاسدان. الاترى ان الماء اذا اشتدت سنحونته بطلت صورته المائية و انقلب الى الهواء بل الى النار؟ وكذا الهواء اذا اشتدت برودته انقلب الى الماء، و الانسان اذا اشتدت غضبه يموت غيظاً و اذا اشتدت خوفه يهلک جبناً؟

و ثانيها ان كل متغير لابد له من مغير غير ذاته، اذ قد ثبت بالبرهان ان الشيء لايتحرک من نفسه وكل ماله مغير قاهر عليه متصرف فيه فهو قادر على اهلاكه.

و ثالثها ان كل ما دخل له التغير[1] فهو مركب من امرين باحدهما يكون شيئا بالفعل و بالاخر يكون شيئا بالقوة، لاستحالة ان يكون الشيء من جهة ما هو بالفعل بالقوة و من حيث هو موجود معدوماً، اذ القوة ضرب من العدم فلا بد فيه من تركيب من مادة و صورة و كل مركب قابلاً للانحلال و الزوال.

و رابعها ان ما كانت له قوة غير متناهية فلا يؤثر فيه شيء و هو لايتأثر و لا ينفعل عن شيء، اذ الضعيف القوة لا يقاوم قويها فضلا عن ان يغلب على القوى، و حينئذ فكيف الحال اذا كان القوى ذاقوة غير متناهية؟ فدل ذلک بعكس النقيض على ان كل متغير منفعل، فقوته متناهية الى حد و كل ما هو كذلک فلا بدان يفنى و يهلک يوماً، و انما قال: لم يؤمن عليه الابادة، بدل قوله: ان يبيد البتة، لانه يمكن ان يكون باقياً لا من جهة ذاته بل بامداد علوى اى مدد بعد مدد و قوة بعد قوة يصل اليه مما فوقه من المبادى العالية، و هذا ايضاً محال على الله تعالى.

و قوله: ثم لم يعرف المكون من المكون و لا القادر من المقدور عليه و لا الخالق من المخلوق، اشارة الى وجه اخر فى امتناع دخول التغير على ذاته غير الوجوه المذكورة و هو: ان كل متغير فله مغير يحتاج اليه فى تغيره، فكل ما فرض انه المبدأ الاول للاكوان و التغيرات و الحركات و الانفعالات فمادام فرض متغيراً فله مغير اخر و يكون حكمه فى الافتقار الى سبب محرک و مبدأ مكون حكم مقدوره و معلومه من غير فرق بينهما فى هذا الحكم، و هو الافتقار الى السبب المحتاج، فيكون الكلام عائداً اليه

---

۱. دخله التغير ـ م ـ د

بحذافيره، فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية او تنتهى الى موجود محرك غير متحرك و مكون غير متكون، و الاول محال فتعين الثانى و هو مطلوبنا من خالق الاشياء و فاعلها و موجدها و موجد احوالها و حركاتها تغيراتها دون ما فرض اولاً انه يصل اليه التغير.

قوله: تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا، اى عن القول بوصول الاسف و الضجر و نحوهما اليه او بدخول التغير مطلقا اليه او بعدم الفرق بين المكون و المكون و القادر و المقدور، و هذا انسب لقربه بالاشارة القريبة.

قوله: بل هو الخالق للاشياء لالحاجة، اى بل هو الخالق المحض و المبدأ الصرف الذى ليست فيه حاجة امكانية و لا جهة افتقارية، لانه مبدأ سلسلة الحاجات كلها و منتهى جميع الاشواق و الحركات.

قوله: فاذا كان لا لحاجة استحال الحر و الكيف فيه، يعنى فاذا كان هو الخالق لما سواه كلها لالجهة اخرى، و قد سبق ان المخلوق لايساوى الخالق فى ذاته و لا فى صفاته فلا مثل له تعالى فى ذاته و لاشبه فى صفاته، و اذا كان كذلک فلاحدّ له و لا كيف فيه، اذ لو كان له حد فله ماهية مشتركة بينه و بين افراد مفروضة الصدق عليها، و كل ماله ماهية غير الوجود الصّرف فهو معلول ممكن محتاج الى علّة فلم يكن اله كل شىء، و لو جاز له كيف لكانت له صفة زائدة على ذاته فيلزم افتقاره الى سبب مفيد له تلك الصّفة، لامتناع كون ذاته تعالى قابلا و فاعلا و الكل محال.

فثبت ان خالق الاشياء كلها بذاته استحال فيه الحد و الكيف.

قوله: فافهم ان شاء الله، انما امر(ع) بالفهم لما فيه من غموض و دقّة و علّقه بالمشيئة الالهية، لان الفهم و الدّرک و نحوهما من الامور التى لها مزيد اختصاص بالمشيئة الربانية، اذ ليس لاختيار العبد فيها مدخلية بخلاف افعال الجوارح، فان لقدرة العبد وارادته مدخليته فيها.

الحديث السابع
و هو السادس و الخمسون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن ابى نضر عن محمد بن حمران عن اسود ابن سعيد»، مجهول «قال كنت عند ابى جعفر (ع) فانشاء يقول ابتداء منه من غير ان اسئله: نحن حجة الله و نحن باب الله و نحن لسان الله و نحن وجه الله و نحن عين لله فى خلقه و نحن ولاة امر الله فى عباده»

الشرح

قد سبق شرح هذه الالفاظ و معانيها و براهين صحتها و صدقها عليهم عليهم السلام و لا نعيده.

و اعلم ان الباعث على ايراد هذه الاحاديث فى هذا الكتاب الذى فى بيان ابواب التوحيد و مباحثه و معارفه. دفع توهّم لزوم الكثرة و التجسّم على الله من جه ورود هذه الالفاظ التشبيهية و ما يجرى مجراه[1] فى القران الكريم و لسان الشريعة، فلابد من ذكرها و تأويلها اللائق بها فى هذا الكتاب، لان لايبقى لاحد شک و ريب و وسوسة و توهّم فى توحيده تعالى و تقدّسه عن الصورة و التقدر و الكثرة و التغير و المثل و الشبه و غير ذلک مما يوجب تكثراً او تغيراً.

الحديث الثامن
و هو السابع و الخمسون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن احمد بن محمد ابى نصر عن حسان الجمال»، ابن مهران مولى بنى كاهل من بنى اسد و قيل مولى لغنى اخو صفوان روى عن ابى عبدالله (ع) و ابى الحسن (ع) ثقة ثقة اصحّ من صفوان و اوجه «صه».

---

١. مجراها ـ م ـ د

قال المحشى رحمه الله: هذا الفظ النجاشى و حاصله ان حسّان بن مهران رجل واحد. و فى كتاب الرّجال للشيخ رجلان: حسان بن مهران الجمال و حسان بن مهران الغنوى و تبعه ابن داوود و جعل الاول اسدى كاهلى و الثانى مولى غنوى «فتأمل»، قال: حدثنى هاشم بن ابى عمار[١] الجبنى، مجهول الاسم و الصّفة. «قال: سمعت اميرالمؤمين(ع) يقول: انا عين الله انا يدالله و انا جنب الله و انا باب الله»

الشرح

جنب الشىء و جانبه و جنبته ناحيته و مايليه. و جنب الله فى الحقيقة هو مايليه فى الوجود و هو عالم الامر. و كل ما وصل الى ذلک المقام من الذوات الكاملة الانسانية كالانبياء الكاملين و الاولياء المقرّبين صلوات الله عليهم اجمعين لتجرد باطنهم عن جلباب البشرية و وصولهم الى عالم الربوبية و مقام الجمعية، و حينئذ يكون فعلهم فعل الحق و امرهم امر الحق، لانهم تخلقوا باخلاق الله و استضاؤا بنور الله و توسطوا بينه و بين خلقه فى الافاضة و الرّحمة كالقمر فى توسطه بين الشمس و بين وجه الارض فى انعكاس نور الشّمس من وجهه الى وجه الارض و كالحديدة الحامية تتشبه بالنار بمجاورتها و تفعل فعلها من الاشراق و الاحراق، فلا تتعجب من نفس استشرقت و استضائت بنور الله ان تتوسط فى الايجاد و الهداية و الارشاد و تفعل فعل الحق و تكون طاعته طاعة الله و التفريط فى حقه تفريطا فى جنب الله.

الحديث التاسع
و هو الثامن و الخمسون و ثلاث مائة

محمد بن يحى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن عمه حمزة بن بزيع عن على بن سويد عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام فى

---

١. ابى عمارة (الكافى) ـ الجنبى ـ النسخة البدل ـ.

قول الله عزوجل: يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله[1] قال جنب الله اميرالمؤمنين(ع) و كذلك بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهى الامر الى اخرهم.

الشرح

قدمرّشرح معنى جنب الله. قوله(ع): بالمكان الرفيع، خبر كان اى كائناً فى المكان الرفيع و المراد به الكون فى مقام القرب و محل القدس و مقعد الصدق. و الائمة الهداة عليهم السلام كلّهم بلغوا الى هذا المقام و وصلوا الى منزل القرب و مقام العبدية و منصب الخلافة. اذ الارض لايخلوعن خليفة الله فيها و هم اولى الناس بها لظهور الكرامات و الحجج والايات عنهم و النصّوص الواردة عن النبى(ص) فى شأنهم، و لنص كلّ سابق على تاليه حتى انتهى الى اخرهم القائم الدّائم عليه و عليهم جميعا بعد سيّد الانام الصلوة و السلام كما سيأتى تفصيله فى كتاب الحجة.

الحديث العاشر

و هو التاسع و الخمسون و ثلاث مائة

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور عن على بن الصلت»، قال النجاشى موافقا للفهرست: له كتاب روى عنه احمد بن ابى عبدالله، «عن الحكم و اسمعيل بن حبيب»، هما مجهولان غير مذكورين فى كتب الرّجال الّتى رأيناها «عن بريد العجلى قال سمعت اباجعفر(ع) يقول: بنا عبدالله و بنا عرف الله و بنا وحدالله تبارك و تعالى و محمد حجاب الله تبارك و تعالى».

---

۱. الزمر/ ۵۶

الشرح

قوله: بنا عبدالله، و كذا المعطوفان بعده يحتمل ثلاثة معان:

الاول و هو الظاهر الذى ينساق اليه فهم الجمهور: ان بسبب تعليمنا و ارشادنا للناس يعبدون الله و يعرفونه و يوحدونه.

و المعنى الثانى و هو ادق من الاول و احق بالتصديق و هو ان غيرنا لا يعبدون الله حق عبادته و لا يعرفونه حق معرفته و لا يوحدونه حق توحيده، لان توحيدهم لله توحيد ناقص مخلوط بالشرك.

اما المجسمة و المشبهة فظاهر.

اما الصفاتية فقد جعلوا فى الوجود قد ماء ثمانية.

و اما الذين سموا انفسهم اصحاب العدل و التوحيد فتوحيدهم ايضاً غير خالص من الاشتراک من وجوه: احدها قولهم بثبوت الاعيان و شيئية المعدومات و جعلوها مناط علمه تعالى بالممكنات قبل وجودها. و ثانيها قولهم بكون العباد خالقة لافعالهم مؤثرة فيها، فقد اشركوا معه فاعلين فى الايجاد و التأثير كالثنوية القائلين بمبدئين: مبدأ الخير و هو المسمى ب«يزدان» بلغتهم و مبدأ الشر و هو المسمّى ب«اهرمن» و ثالثها انهم يجعلون افعاله تعالى معللة بالاغراض التى تعود الى الخلق، و كل من قصد غرضاً فى فعله زائداً على ذاته فهو ناقص فى ذاته محصل كمال من غيره كما بين فى موضعه.

و اما الفلاسفة القائلين بتنزيه الله تعالى عن الخلق و انفصاله كل الانفصال عن العالم ــ و العالم عنه ــ و لم يعلموا ان كونه غير كل شیء على المباينة الكلية من غيران يكون مع كل شیء، يقتضى ضرباً من الشرک و يلزم ان لا يكون واجب الوجود من كل جهة، فان حيثية كون الشیء يسلب عنه الوجود[1] غير حيثية كونه موجوداً، فيلزم فيه اختلاف الجهتين فى ذاته و لو عقلا و هو ينافى التوحيد الخالص.

فظهر ان التوحيد الخالص مختلص بالاولياء الكاملين، و من لم يوحده حق توحيده لم يعرفه حق عرفانه و من لم يعرفه حق عرفانه لم يعبده حق عبادته، اذ العبادة فرع

---

۱. عنه مسلوب الوجود. النسخة البدل. يسلب عنه الموجود ــ م ــ د

المعرفة، فمن كان معرفته ناقصة كانت عبادته ناقصة مشوبة بعبادة الغير. تأمل فهذا بيان المعنى الثانى.

و اما المعنى الثالث فهو ادق واغمض من الاولين و هو انه قد سبق ان النبى الكامل و الوالى الواصل هو الذى ارتفعت ذاته عن عالم الاكوان و فاق فوق عالم الامكان، فاذا بلغ احد الى هذا المقام صار متوسطاً بين الخالق و الخلائق فبه يصل الفيض و الرحمة و الهداية و التوفيق من الله الى عباده، فصدق و حق انه بسبب من كان فى رتبة الوجود تالى وجود الحق يكون سائر الخلق بسببه فائزين بعلومهم و معارفهم و كمالاتهم و توحيدهم و عبادتهم.

و يؤيد هذا المعنى الاخير قوله: و محمد صلى الله عليه واله حجاب الله تبارک و تعالى، لان معنى حجاب الله هو ما ذكرناه من كون الشىء متوسطا فى رتبة الوجود بين الخالق و الخلائق، فهو البرزخ الحاجز و الحد الفاصل بين الوجوب و الامكان، لانه فانٍ عن ذاته واصل الى غاية وجوده و به يصل فيض الرحمة و الخير و الوجود الى ماسوى الله.

و قد مر معنى ماسوى الله و هو ما يدخل العدم و الغيرية فى وجوده، و مر ايضاً الفرق بين الباقى ببقاء الله و بين الباقى بابقاء الله، و مثل هذا الموجود لسان الحق بوجه و ترجمانه بوجه و عينه الناظرة الى الخلق و يده الباسطة عليهم بالرحمة و جنبه و بابه الذى يؤتى منه و يدخل اليه و سرادقه و وجهه و غير ذلک من الحيثيات و الاعتبارات.

الحديث الحادى عشر

و هو الستون و ثلاث مائة

«بعض اصحابنا عن محمد بن عبدالله عن عبدالوهاب بن بشير» مجهول. «عن موسى بن قادم»، هو ايضاً مجهول. «عن سليمان عن زرارة عن ابى جعفر عليه‌السلام قال: سألته عن قوّل الله عزوجل: «و ما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم

يظلمون»[1] قال: ان الله تعالى اعظم و اعز و اجل و امنع من ان يظلم و لكنه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و ولايتنا ولايته، حيث يقول: «انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا»[2] يعني الائمة منا. ثم قال: في موضع اخر: «و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون»[3] ثم ذكر مثله»

الشرح

نفس الشيء ذاته و قد يطلق على كمال ذاته و تمام مادته و خلقته، و لهذا وقع في تعريف النفس التي للاجسام: انها كمال اول لجسم طبيعي آلي. و السبب المقوم لوجود الشيء اولى بان يكون نفساً له لانه الموجب المقتضي لوجوده و بقائه، و قد سبق ان الشيء مع ذاته بالامكان و مع سبب ذاته و مقوم وجوده بالوجوب. و الوجوب تأكد الوجود و الامكان ضعفه و نقصه، فسبب الشيء اولى بان يكون نفساً و ذاتاً له من نفسه و ذاته.

اذا علمت هذا و قد كنت سمعت من قبل ان حقيقة ذات النبي و الولي متوسطة[4] بين الله و بين خلقه في افاضة الوجود و الرحمة عليهم. فيكون النبي و الائمة عليه عليهم السلام بمنزلة انفس العباد و ذواتهم.

و من سبيل اخر: ان حيوة الانسان و بقائه في الاخرة بنور المعرفة و قوة الايمان، و انما يحصل ذلک النور الباطني في قلوب المؤمنين بسبب تعليمهم و هدايتهم، فهم من هذه الحيثية ايضاً كانوا بمنزلة السبب المقوم لوجود هؤلاء وجوداً اخروياً و بقاءً سرمدياً. فيكونون انفسهم، و كونهم انفس فرقة من الناس يكفي لاطلاق القول عليهم بانهم انفس الناس طراً للمشاركة بينهم في ظاهر الانسانية.

فعلى هذا و ذاک صح ان يكون معنى الاية: و ما ظلمونا، لبراءتنا و تقدسنا ان يتعدى الينا شر احد. و لكن ظلموا النبي و الائمة عليه و عليهم السلام الذين هم بمنزلة انفس الناس، و انما يتعدى ظلمهم الى هؤلاء المقربين لوقوع ذواتهم الكاملة في هذه النشأة

---

۱. البقرة/ ۵۷ ۲. المائدة/ ۵۵ ۳. الاعراف/ ۱۶۰ ۴. متوسط ـ م ـ د

الجسمانية الانفعالية فيتألمون و يتأذون من اعمال الكفرة و المنافقين و اعتقاداتهم الفاسدة المفسدة الضالة المضلة.

و قوله: ولكنه خلطنا بنفسه، هذه الخلطة باعتبار حصول الفناء و محو الاثار عن انفسهم و البقاء بالله والاستغراق فيه و الانطماس بنوره القاهر و ضوئه الطامس، فاذا استغرقوا و انطمسوا لم يبق فرق بينهم و بين حبيبهم. فجعل ظلمهم ظلمه و ولايتهم ولايته و طاعتهم طاعته وعصيانهم عصيانه.

ثم ايد كلامه عليه‌السلام فى ان ولايتهم ولاية الله بقوله تعالى: انما وليكم الله و رسوله والذين امنوا[1]، و ذلك لانه تعالى جعل الولاية فى هذه الاية مشتركة بينه و بين رسوله و بينهم، فهذه الشركة فى الولاية بهذا المعنى دالة على ان جعل ولايتهم ولايته. و قوله: والذين امنوا، يعنى الائمة، و ذلك لان الايمان الحقيقى ليس عبارة عن الاقرار بالله و رسوله باللسان فقط و لا ايضاً الاعتقاد الذى للعامى و المقلد و لا ايضاً مع تحرير الادلة التى للمتكلم، بل الايمان الحقيقى نور عقلى يقع من الله فى القلب المعنوى كما مرّمراراً و هو معنى به يكون الولاية و القرب من الله، فالمؤمنون بالحقيقة هم اولياء الله و ائمة عباده.

و قوله: ثم قال فى موضع اخر... الى اخره، اشارة الى وقوع هذه الاية فى مواضع متعددة فى القران ليدل على التأكيد و المبالغة فى معناها و فحواها. والله ولى التوفيق.

---

۱. المائدة/ ۵۵

باب البداء

و هو الباب الثالث و العشرون من كتاب التوحيد و فيه سبعة عشر حديثا:

الحديث الاول

و هو الحادي و الستون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ابى اسحق ثعلبة عن زرارة بن اعين عن احدهما قال: ما عبدالله بشىء مثل البداء».

الحديث الثانى

و هو الثانى و الستون و ثلاث مائة

«و فى رواية ابن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه‌السلام: ما عظم الله بمثل البداء».

الشرح

اعلم ان مسألة البداء من غوامض المسائل الالهية و عويصات المعارف الربانية التى لايعرفها الا عارف موحد افنى عمره فى علم التوحيد و صرف فكره فى قطع مناهج الوصلة الى عالم التجريد، فلا بأس بان نبسط الكلام و نشبع القول فى اطرافها و نفصل اقوال الناظرين فيها و المترددين على جوانبها و اكنافها ثم نذكر ما هو الحق القراح و الصدق الصراح عندنا و نتذكرما حاولنا ان نذكر ان شاء الله فى فصول:

الفصل الاول

فى تصحيح لفظ البداء و معناه اللغوى

فنقول: البداء ممدود على وزن السماء و هو اسم لما ينشأ للمرء من الرأى فى امر و

يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل فيه مفصولاً عن اللام الجارة.[۱] و اصل ذلک من البدو بمعنى الظهور يقال: بد الامر يبدو بداءً من باب طلب، ای ظهر و بدأ لفلان فی هذا الامر بداءً ای نشأ و تجدد له فيه رأی جديد يستصوبه، و فعل فلان كذا ثم بداله ای تجدد و حدث له رأی بخلافه و هو ذو بدوات بالتاء، قاله الجوهری فی الصحاح و الفيروز آبادی فی القاموس و صاحب الكشاف فی اساس البلاغة. و ذو بدوان بالنون ای لايزال يبدوله رأی جديد و يظهر له امر سانح قاله ابن الاثير فی النهاية.

و فی كتاب الملل و النحل نقلاعن المختار: ان البداء له معان: البداء فی العلم و هو ان يظهر له خلاف ما علم، و لا اظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. و البداء فی الارادة و هو ان يظهر له صواب على خلاف ما اراد و حكم. و البداء فی الامر و هو ان يأمر بشیء[۲] و يأمر بعده بخلاف ذلک.

الفصل الثانی

فی ذكر شیء من مطاعن الناس و تشنيعاتهم على القول بالبداء لقصور افهامهم و ضيق حوصلة اذهانهم عن ادراكه على وجه لايقدح به قاعدة علمية و لاينثلم به اساس حكمی و لا خلل فی تنزيه الله و توحيده، كيف و اكثر الناس بمراحل الانحطاط و درجات النزول عن ذروة هذا العالم و سنامه، لان من جملة العلوم الصعبة التی قال فيها الصادق عليه‌السلام: علومنا صعب متصعب... الحديث.

فمنها ما ذكره محمد بن عبدالكريم فی كتاب الملل و النحل نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدی و الفخر الرازی فی خاتمة كتاب المحصل حاكياً عنه ايضاً: ان الائمة الرافضة و ضعوا مقالتين لشيعتهم لايظفر معها احد[۳] عليهم: الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر و شوكة[۴] ثم لايكون الامر على ما اخبروه[۵] قالوا: بدالله تعالى

---

۱. ای يقال: بداله و لا يقال: بداه. ۲. ثم يأمر بشیء اخر بعده «الملل»
۳. لايظهر احد قط «الملل» ۴. لهم قوة و شوكة و ظهور «الملل» قوة و شوكة «المحصل»
۵. اظهروه «الملل»

فيه. قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة و هو مخبر[1] عن علامات ظهور الامام عليه السلام[2]:

و تلک امارات تجئی لوقتها[3] — و ما لک عما قدر الله مذهب
و لولا البدا سميته غير فائت — و نعت البدا نعت لمن يتقلب
و لولا البدا ما كان ثم تصرف — و كان كنار دهرها تتلهب
و كان كضوء مشرق بطبيعة — و لله عن ذكر الطبائع مهرب[4]

و الثانيه التقية. فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطاء او ظهرلهم بطلانه قالوا: انما قلناه تقية.[5] انتهى.

قال المحقق الطوسى قدس سره القدوسى فى نقد المحصل مجيباً عن ذلک: انهم لايقولون بالبداء و انما القول به ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعد، فظهر[6] من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى (ع)[7]، فسأل عن ذلک فقال: بدالله فى اسمعيل[8]، و هذه رواية و عندهم ان خبر الواحد[9] لايوجب علما و لا عملا.

و اما التقية فانهم لايجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه، فيظهر ما لايرجع بفساد فى امر عظيم دينى. اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها. انتهى كلامه.

و العجب منه فى انكاره البداء[10] مع ما ورد فيه من الاخبار المتوافرة و الاحاديث المتظافرة المتكثرة الطرق المعتبرة الاسانيد، و قد افرد له باب من هذا الكتاب و فى

---

۱. و هو يخبر «المحصل» ۲. الامام رضى الله عنه هذه الايات «المحصل»
۳. بوقتها «المحصل» ۴. مرغب «المحصل»
۵. فكل ما اراد و اتكلموا به فاذا قيل لهم فى ذلک انه ليس بحق و ظهر لهم البطلان قالوا انما قلناه تقية و فعلناه تقية «الملل»
۶. مقامه فظهر «المحصل» بعده ـ م ـ د ۷. القائم موسى «نقد المحصل»
۸. فى امر اسمعيل «نقد المحصل» ۹. ان الخبر الواحد «نقد المحصل»
۱۰. للبداء ـ م ـ د

کتاب الاعتقادات لابی جعفر محمد بن علی بن بابویه رحمه الله، ثم الذی نقل من ان الصادق علیه السلام جعل اسمعیل القائم مقامه... الی اخره لیس فی شیء من الکتب المعتبرة للاحادیث سیما الاصول الاربعة المشهورة و انه غیر موافق ایضاً لما قد ثبت و صح من طرق الامامیة و روایاتهم ان النبی صلی الله علیه واله قد نبأ بائمة امته و اوصیائه من عترته و انه سماهم باعیانهم علیهم السلام و ان جبرئیل علیه السلام نزل بصحیفة من السماء فیها اسمائهم و کناهم کما شحنت بالروایات فی ذلک کتب الحدیث سیما کتاب الحجة من الکافی، فکیف یصوغ معنی هذه الروایة من الصادق علیه السلام من جعله اولاً اسمعیل قائماً بعده مقامه ثمّ عزله و نصب الکاظم بدله؟

و الذی اورده الشیخ المعظم الصدوق ابوجعفر بن بابویه رضوان الله علیه فی کتاب التوحید فی امر اسمعیل بهذه الالفاظ: و من ذلک قول الصادق علیه السلام: ما بدالله امر[1] کما بداله فی اسمعیل ابنی. یقول: ما ظهر الله امر کما ظهر له فی اسمعیل[2] اذا اخترمه قبلی لیعلم بذلک انه لیس بامام بعدی.

قال: و قد روی لی من طریق ابی الحسن[3] الاسدی رضی الله عنه فی ذلک شیء غریب و هو انه روی ان الصادق علیه السلام قال: ما بدالله بداءٌ کما بداله فی اسمعیل[4] اذامر اباه بذبحه ثم فداه بذبح عظیم. و فی الحدیث علی الوجهین نظر[5]، الا انی اوردته لمعنی لفظ البداء. و الله الموفق للصواب. انتهی کلامه.

فاما ما ذکره فی باب التقیة فهو حق و صواب فلا تقیة فیما یرجع بفساد فی بیضة الشریعة و هدم الحصن الاسلام و لا فی عظائم الامور الدینیة و لاسیما للمشهورین فی العلم المقتدی بهم فی الدین، و کذلک لاتقیة فی الدماء المحقونة و لا فی سبب النبی صلی الله علیه واله او احد من الائمة المعصومین او الانبیاء علیهم[6] کلهم السلام و البرائة عنهم او عن دین الاسلام اعاذنا الله من ذلک کله. انما التقیة فیما الخطب فیه سهل من الاعمال و الاقوال لمن خاف علی نفسه او علی اهله و اصحابه، فیجب علی

---

۱. بداءٌ «التوحید» ۲. اسمعیل ابنی «التوحید» ۳. الحسین «التوحید»
۴. اسمعیل ابی «التوحید» ۵. جمیعاً عندی نظر «التوحید» ۶. علیه ــ د

العامل بالتقية عند ذلک ان ينوى به خلوص القربة و ابتغاء وجه الله الكريم من حيث ان حكم الشرع فى حقه التقية، كما فى المتيمم مثلا فرضه التيمم عند الضرورة او مظنة الهلاک فينوى به القربة لا دفاع الهلاک او المرض، و ان كان هو السبب الشرعى لايجاب التيمم او تجويزه، و يكون فى نيته: ان لولا رخصة او وجوب من الشرع فى حقه لم يكن محترزاً من الضرر و لا متحفظاً لمهجته عن الموت و اتلاف النفس، و الا لكان فعله باطلا مثبوراً و عمله هباءً منثوراً.

الفصل الثالث

فى ذكر اعتذارات القوم و توجيهاتهم لمعنى البداء:

منها: مامر من قول علامة الطوسى قدس سره من انكاره رأساً.

و منها: ما قاله ابن بابويه رحمه الله فى كتاب الاعتقادات من قوله: باب فى الاعتقاد فى البداء: ان اليهود قالوا: ان الله تبارک و تعالى قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالى كل يوم هو فى شأن[1] يحيى و يميت يخلق و يرزق و يفعل ما يشاء و قلنا: يمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب[2]، و انه لايمحوا الا ما كان و لا يثبت الا ما لم يكن. فنسبتنا[3] اليهود فى ذلک الى القول بالبداء و تبعهم على ذلک ما خالفنا من اهل الاهواء المختلفة.

قال الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبياقط حتى يأخذ عليه الاقرار لله بالعبودية و خلع الانداد و ان الله تعالى يؤخر ما يشاء و يقدم ما يشاء و نسخ الشرائع و الاحكام بشريعة نبينا[4] صلى الله عليه واله من ذلک، و نسخ الكتب بالقران من ذلک.

و قال الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بداله شىء فى اليوم و لم يعلمه امس فابرأمنه. و قال عليه السلام: من زعم ان الله بداله فى شىء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم. و اما قول الصادق عليه السلام: ما بدالله فى شىء كما بداله فى اسمعيل ابنى، فانه يقول: ما ظهر لله

---

۱. الرحمن / ۲۹، شأن لايشغله شأن عن شأن «الاعتقادات» ۲. الرعد / ۳۹

۳. و هذا ليس ببداء كما قالت اليهود و اتباعهم فنسبنا «الاعتقادات»

۴. نبينا و احكامه «الاعتقادات»

تعالى امر فى شىء كما ظهر فى ابنى اسمعيل اذا اخترمه قبلى ليعلم انه ليس بامام بعدى.

و منها: ما قاله ابن الاثير فى النهاية فى معنى: فلان ذو بدوان[۱]، اى لايزال يبدوله رأى جديد و يظهر له امر سانح. و لايلزم ان يكون ذلک البتة عن ندامة و تندّم عما فعله بل قد يكون و قد لايكون[۲]، اذ يصح ان يختلف المصالح والاراء بحسب اختلاف الاوقات و الازمنة فلايلزم ان يكون البداء الا بداء تندّم.[۳]

و منها: ما افاد استاذنا المفخم و سيدنا[۴] المكرم و مخدومنا الملقب بباقر الداماد الحسينى قدس سره حين كنا فى خدمته فى رسالة عملها فى تحقيق مسألة البداء و سماها نبراس الضياء من قوله: و اما بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فى التكوين بمنزلة النسخ فى التشريع، فما فى الامر التشريعى و الاحكام التكليفية نسخ فهو فى الامر التكوينى و المكونات الزمانية نسخ بداء.[۵] فالنسخ كأنه بداء تشريعى و البداء كأنه نسخ تكوينى و لا بداء فى القضاء و لا بالنسبة الى جناب القدس الحق و المفارقات المحضة من ملائكة القدسية و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار و الثبات البات و وعاء عالم الوجود كله. انما البداء فى القدر و فى امتداد الزمان الذى هو افق التقضى و التجدد و ظرف التدريج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و من فى عالم الزمان و المكان و اقليم المادة و الطبيعة.

و كما ان حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره لارفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الامر التكوينى و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص[۶] وقت الافاضة. لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حد

---

۱. السلطان ذو عدوان و ذو بدوان «النهاية»
۲. بل قد و قدوربما و ربما ـ م ـ د ـ ط ـ النسخة البدل.
۳. فلا يلزم ان لايكون بداء الابداء تندم ـ م ـ د ـ ط
۴. افاده سيدنا و استاذنا المفخم المكرم ـ م ـ د
۵. الزمانية بداء ـ م
۶. و تخصيص ـ م ـ د

حصوله. هذا على مذاق الحق و مشرب التحقيق. انتهى كلامه.

و منها: ما ذهب اليه علماء العامة حيث اصطلحوا على تفسير البداء بالقضاء و فسروا كلما رأوا في الحديث لفظ البداء بمعنى القضاء كما فعلوا في شروحهم الاحاديث كشرح[1] الصحيحين و غيره و كما فعله ابن الاثير في النهاية، فانه اورد بعض احاديث البداء و فيه: بدالله ان يبتليهم، ثم شرحه فقال: اى قضى بذلك و هو معنى البداء ههنا، لان القضاء سابق. و البداء في اللغة استصواب شيء علم بعد ما لم يعلم[2] و ذلك على الله غير جائز.

الفصل الرابع

في دفع ما ذكروه في هدم ما اسسوه و قرروه:

اما ما ذكره ابن بابويه رحمه الله من جعل النسخ من البداء غير مرضي، و لو كان القول كذلك لم يكن القول به مختصاً من بين الفرق الاسلامية بهذه الفرقة الناجية و الطائفة الامامية رضوان الله عليهم، و النسخ مما لم ينكره احد من علماء العامة و انكروا البداء غاية الانكار.

و اما ما رواه عن الصادق عليه‌السلام من قوله: من زعم ان الله بدأله شيء في اليوم و لم يعلمه امس فابرأمنه. و قوله: من زعم ان الله بداله في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، فسيأتي تفسيره بما لا يناقض به القول بالبداء.

و اما ما ذكره ابن الاثير: من انه لا يلزم ان يكون البداء عن ندامة و تندم عما فعله، فنقول: البداء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فباعترافك على حسب تفسيرك هل يستلزم ظهور رأى له جديد و سنوح شيء لم يكن؟ ثم اولم يمتنع على الله الواحد الاحد في مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغيرات و التحولات؟ فلابد في دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك اخر و منهج ارفع من الهرب عن التندم الى سنوح امر لم يكن و ظهور علم لم يحصل.

---

۱. كشرحه ــ م ــ ط ۲. و البداء استصواب شئ علم بعد ان لم يعلم «النهاية»

و اما ما افاده السيد الاستاذ قدس سره فهو ايضاً منظور فيه، فانه و ان سلم كون الامر التكوينى قابلاً للانتهاء و الانقطاع كحال الحوادث الزمانية فى تصرمها و تجددها لكن البداء يخالف ذلک بوجهين.

احدهما ان البداء قد يتحقق فى الامر التشريعى ايضاً كما امر الله تعالى خليله بذبح اسمعيل عليه السلام كما فى قوله حكاية عن اسمعيل: افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين.[1]

و الثانى ان فى النسخ تعدد[2] زمانى مقتضى الامر المنسوخ و مقتضى الامر الناسخ، و وحدة الفعل الوارد عليه النسخ وحدة مبهمة نوعية يقع فيها التكثر و التجدد او الاستمرار، و وحدة الفعل الوارد عليه البداء وحدة عددية شخصية كما فى قصة كلا الاسماعيلين، فان الذبح فعل واحد و كون الشخص الواحد اماماً امر واحد تعلق به الامر و النهى جمعياً فاين هذا من مشابهة النسخ و اجرائه مجراه؟

و اما ما ذكره علماء العامة و شراح احاديثهم فركيک جداً، لان القضاء السابق متعلق بكل شىء و ليس البداء فى كل شىء بل فيما يبدو ثانيا و يتجدد اخيراً و يعلم مستأنفاً، و لا يكون لاحد بداء فى لغة العرب حقيقة الا اذا ما كان يبدوله على خلاف ما قد كان يحتسبه كما فى قول عز من قائل: ثم بدالهم من بعد ما رأوا الايات.[3] و قوله: و بدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون.[4]

فاذن قد ظهر لک ان شيئا مما ذكروه و اسسوه لدفع الاشكال عن البداء[5] المنسوب الى الله تعالى و تقدس ذاته و صفاته عن التغير و التجدد و عن التكثر و التحدد لايفى بدفعه و لايسمن و لا يغنى، و نحن بفضل الله و كرمه بصدد تحقيق البداء و دفع الاشكال الذى فيه، بعد تحقيق النسخ و حل الشبهة فيه ايضاً، فى فصلين اخرين ان شاء الله متدرجاً من الاسهل الى الاصعب[6] كما هودأب التعليم فنقول:

---

۱. الصافات/ ۱۰۲ ۲. يتعدد ـ م ـ د ۳. يوسف/ ۳۵ ۴. الزمر/ ۴۷
۵. اشكال البداء ـ م ـ د ۶. الاسهل النسخ و الاصعب البداء.

الفصل الخامس
فی تحقیق النسخ

قد علمت ان النسخ لیس فی الحقیقة عبارة عن رفع الحکم الشرعی الوارد من الشارع بل عبارة عن الکشف عن انتهاء زمان الحکم الذی ورد من الشارع، فانه قد یختلف مصالح احوال الخلق و نظام امور الجمهور بحسب اختلاف الازمنة و الاوقات. لکن هیهنا اشکال و هو: ان استناد المتغیر بما هو متغیر الی الثابت الحق من کل وجه مما لا یکاد یصح عند العقل اصلا. الیس الاستناد و الفیضان عی طباق التأثیر و الافاضة؟ فاذا استندت المتغیرات الی القیوم الحق و الثابت المحض علی سبیل التجدد و الانقضاء، فاما ان یکون التأثیر و الافاضة علی التدریج. فیکون المؤثر المفیض بالذات الذی هو بذاته مؤثر لا بارادة زائدة حادثة و بنفسه مبدع لا بِآلة او ملکة عارضة تدریجی الافاضة متجدد الابداع فیکون زمانی الحقیقة. تعالی عن ذلک قدوسیة الحق واحدیته، او دفعةً واحدة لا علی التدریج فیختلف الاثر الفائض عن نحو التأثیر و الافاضة.

و بالجملة: المتعالی عن الزمان و الحرکة الممجد[1] عن علائق المادة و الطبیعة، یمتنع ان یفعل شیئا بعد شیء و ان یحکم حکما بعد حکم، و ان لم یکن الثانی رفعاً للاول بل کان کل من الحکمین مختصاً بزمان غیر زمان الاخر. الیس تغایر زمان الناسخ عن المنسوخ مؤدیاً الی تعاقب اجزاء الزمان علیه و یلزم کونه تعالی زمانی الوجود متغیر الحقیقة؟ فلذلک ذهب الیهود الی ان الله قد فرغ من الامر. و ذهب النظام و بعض اصحابه من المعتزلة الی انه سبحانه اخرج جمیع الموجودات من العدم الی الوجود دفعة معاً لا بتقدم و تأخر.

قال صاحب الملل و النحل: من مذهبه ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة علی ماهی علیه الان معادنا[2] و نباتا و حیواناً و انساناً و لم یتقدم خلق ادم علی خلق اولاده ــ و التقدم انما یقع فی ظهورها لا فی وجودها و حدوثها[3] ــ انما اخذ هذه

---

١. المتمجد ــ م ــ د ٢. معادن «الملل»

٣. خلق ادم خلق اولاده غیر ان الله تعالی اکمن بعضها فی بعض فالتقدم و التأخر انما یقع فی ظهورها من مکامنها دون حدوثها و وجودها «الملل و النحل»

المقالة من اصاب الکمون و البروز[1] من الفلاسفة.

فاستمع لمایتلی علیک فی حل هذا الاشکال و حسم مادته و هو: ان الله سبحانه کما تتقدس ذاته و صفاته الحقیقیة و شئونه و اسمائه عن التغیر، کذلک یتعالی قوله وفعله و امره، و ما امره الا واحدة کلمح بالبصر او هو اقرب، و لکن بعض الموجودات کالزمان الذی هو ظرف المتغیرات و افق التجدد و الانقضاء و عرش الحدوث و التصرم و کالحرکة التی ماهیتها الحدوث بعد الحدوث و التغیر غب التغیر، لذاتها متغیر لابتغیر عارض و هی بنفسها غیر قارة لابجعل جاعل، فالزمان و الحرکة بهویتهما الامتداد یتین الغیر القارتین صدرا من الجاعل الحق الفیاض فیضة واحدة و جعلا واحداً بلا زمان. بل الله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات و الکائنات و الثابتات و المتغیرات من کتم العدم الصریح الی الوجود فی نفس الواقع و ظرف الدهر مرة واحدة دهریة لادفعة واحدة آنیة، فان الان ظرف الزمان و حصوله بعد حصول الزمان و حصول الزمان ایضاً بعد حصول اصول الموجودات و عظائمها و دعائمها، فکیف یکون جعل الموجود کله من الزمان و غیره من الله جل اسمه فی انٍ اوزمان؟ فاذن انشاء الصانع المبدع کل المجعولات و المفطورات: انشاءً واحداً من قبله کل فی حده الخاص و ظرفه المعین.

اما المبدعات ففی مطلق الدهر و اصل الواقع، و اما الکائنات فکل منها فی وقته الخاص الذی هو جزء من اجزاء الزمان المتصل الواحد الواقع کله فی نفس الدهر.

فاذا علمت و تحققت هذا فقد تبین لک ان هذه التغیرات والتعاقبات و التجردات و التلاحقات بین الزمانیات انما هی بسبب امتداد الزمان الذی هو بذاته و هویته متجدد و بحسب مقایسة بعضها الی بعض، لکونها موجودة مطابقة لابعاض الزمان الذی وجود کل بعض منه یقتضی عدم ما عداه لذاته، و حدوثه یقتضی زوال سابقه و زوال سابقه یقتضی لحوقه، و لیس هذا التجدد و الانقضاء بالنسبة الی من یتعاظم عن الوقوع فی تغیر و یرتفع ذاته اشد الارتفاع عن عالم المکان و الزمان بل هو بکل شیء محیط.

---

۱. و الظهور «الملل»

و قدمر فی الاحادیث عن اصحاب العصمة و الولایة علیهم السلام انه تعالی لیس شیء اقرب الیه من شیء و لم یبعد منه بعید و لم یقرب منه قریب استوی فی کل شیء، فی احادیث متعددة و اخبار متکثرة بالفاظ مختلفة، فهکذا قیاس نسبته تعالی الی الازمنة و الزمانیات کنسبته الی الامکنة و المکانیات.

فاذن قد ظهر ان قول الیهود، قد فرغ من الامر، انما یکون معقولاً لو کان فی نفس الدهر و صقع الواقع، و جناب الربوبیة المرتفع عن الزمان و المکان المتقدم علیها تقدماً ذاتیا لا امتداد موجود او موهوم و فیه حدود موجودة او مفروضة فیکون الصنع و التکوین فی حد و الفراغ و التعطیل فی سائر الحدود. و ذلک من مفتریات الظنون الکاذبة و اختلافات[1] المدارک الظلمانیة و الاوهام السوداویة، بل الامر من تلقاء الجاعل علی سنّة واحدة، و الجعل جعل واحد و الافاضة افاضة واحدة من جانبه من غیر انقطاع و امساک، هو تعالی قائم بالقسط ازلاً و ابداً و العالم حادث بعد عدم فی کل وقت، فیدا قدرته و حکمته مبسوطتان. قالت الیهود یدالله مغلولة غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان.[2]

و اما کلام النظام الذی نقله صاحب الملل و النحل: فان اراد بالظهور و الخفاء ما یرجع الی ما ذکرنا من ان التقدم و التأخر فی الازمنة و الزمانیات انما یکونان ثابتین لها بحسب انفسها و بقیاس بعضها الی بعض لا بالقیاس الی جناب الربانی[3] کان کلاماً صحیحاً و قولاً صدقاً حقاً. و ان اراد ان لیس لبعض الحوادث تقدم علی بعض و لبعضها تأخر عن الاخر و حدوث بعد عدم و عدم بعد وجود فکان سخیفاً من القول و زوراً من الکلام. فاذن قد انحسمت مادة الشبهة و بطل قول الیهود بالفراغ و انقلع اصل شجرة التعطیل و بزغ نور کلام الله: کل یوم هو فی شأن[4]، کما سیأتی تفسیره. و الله یقول الحق و هو یهدی السبیل.[5]

---

۱. الکاذبة اختلافات ـ م　　۲. المائدة/ ۶۴　　۳. الی الجناب الربوبی ـ م ـ د
۴. الرحمن/ ۲۹　　۵. الاحزاب/ ۴

الفصل السادس

فی تصحیح القول بالبداء حسبما نقل من ائمة الهدی علیهم السلام من الله و لهم الدعاء.[1]

اعلم ان للالهیة مراتب و للاسماء الحسنی مظاهر و مجالی، و قد بینا طرفا من هذا المقصد العالی فی صحفنا و اسفارنا الحکمیة و اشرنا الیه فی اثناء شروحنا لبعض الاحادیث المتقدمة فنقول:

ان الله فی طبقات ملکوت السموات و الارض و بواطنها عباداً روحانیین و نفوساً مدبرین مرتبتهم دون مرتبة السابقین المقربین، لکونهم فی اعلی علیین و عالمهم عالم الامر و القضاء المبرئ بالکلیة عن التجدد و التغیر و الانقضاء، و هؤلاء الملکوتیون و ان کانت درجتهم دون درجة اولئک السابقین المقربین الا انهم ایضاً عباد مکرمون، افعالهم کلها طاعة لله سبحانه و بامره یفعلون ما یفعلون و لا یعصون الله فی شیء من افعالهم و اراداتهم و خطرات اوهامهم و لحظات اذهانم و شهوات قلوبهم و دواعی نفوسهم، فجمیع اراداتهم و لحظاتهم و افعالهم و شهواتهم بالحق و فی الحق، و کل من کان کذلک کان قوله قول الحق و ارادته و حکمه تفصیل ارادة الحق و حکمه المجمل و قضائه الحتم، و کتابه و ان کان مشتملا علی المحو و الاثبات و النسخ و الاثبات، فهو شرح کلام الحق ولوح قدره.

فهؤلاء یستهلک اراداتهم فی ارادة الحق و حکمهم فی حکمه و فعلهم فی فعله، و ان کانت اراداتهم و حکمهم کلها نفسانیة جزئیة زمانیة علی حسب وجودهم. اذا الصفات و الافعال تابعة للذات، و ان کانت الذات نفسانیة، کان جمیع ما یتعلق بها و یصدر منها[2] نفسانیة، و ان کانت عقلیة: فعقلیة او الهیة، فالهیة[3] و مثال طاعتهم لله سبحانه و لامره الاعلی: مثال طاعة الحواس فینا للنفس الناطقة العقلیة حیث لا تستطیع خلافاً لها فیما شائت النفس و لا حاجة فی طاعتها للنفس الی امر و نهی او ترغیب و زجر، بل کلما همت النفس الناطقه بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به

---

۱. من الله لهم الدعاء ــ م ــ د ۲. عنها ــ ط ۳. کذا فی جمیع النسخ.

و قصدته دفعه، بل فعلها و ادراكها فعل النفس و ادراكها فى عالم الحواس، مع ان ذلت الحواس و فعلها و ادراكها فى عالم اخر سفلى متكثر متغير منقسم و ذات الناطقة العاقلة و فعلها و ادراكها فى عالم علوى شريف مبرأعن الوضع و الانقسام و الدثور و الفساد.

فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه و لامره و كلمته، لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسمائهم الباطنة لكلامه و وحيه، المستشعرون بقلوبهم لعظمته، فحيث انهم لا يستطيعون خلافا و لا تمرداً، بل يفعلون بامره و ينتهون بنهيه و يقصدون قصده بحكمه، فافعالهم كذواتهم افعال الحق لكن بالواسطة كما ان افعال الجوارح فعل الناطقة لكن فى عالم البدن، فهئولاء المكرمون افعالهم و تدبيراتهم و تصوراتهم و تصرفاتهم كلها من الحق و بالحق كما فى قوله تعالى: و بالحق انزلناه و بالحق نزل.[1]

فاذا تقرر هذا الاصل ظهر فضل ظهوران كل كتابة تكون فى الالواح السماوية و الصحائف القدرية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو و الاثبات المصون عن النسخ و التبديل، و هذه الصحائف السماوية و الالواح القدرية اعنى قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية المشار اليها بقوله تعالى: فالمدبرات امرا[2]، كلها كتاب المحو و الاثبات المشاراليه فى قوله تعالى: يمحوا الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب[3]، سماه ام الكتاب لاحتوائه على الكل اجمالاً، فيجوز فى نقوشها المنقوشة فى قلوبها و صدورها اعنى نفوسها و طبائعها ان تزول و تبتدل، لان مرتبتها لايأبى ذلک كما بينا فى مسألة حدوث العالم و مايتعلق به.

والذى يستحيل فيه التغير و التبدل انما هو ذات الله و صفاته و عالم امره و قضائه السابق و علمه الازلى، فمن هذه الالواح القدرية و اقلامها الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتّردد كما فى قوله: ما ترددت فى شىء كترددى... الحديث الالهى و بالابتلاء

---

١. الاسراء/ ١٠٥ ٢. النازعات/ ٥ ٣. الرعد/ ٣٩

كقوله: و نبلو اخباركم[1]، و قوله: حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين[2]، و الملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية ملك كريم من جنس ما قال تعالى: كرام كاتبين[3]، و الله سبحانه هو المملى عليه على وجه يليق بعنايته المبرأة عن التغير و الحدوث.

و لو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتعاقب الصور الارادية الواردة عليها غير متجاوز منها[4] على حسب توارد الارقام العلمية عليها، لكانت الامور كلها حتماً مقضيا و كان الفيض الالهى مقصوراً على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع، فما حدث حادث فى العالم و لا تجدد متكون و كان قد انسدت طرق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى و لا الاستنارة بعد الاستنارة للنفوس الانسانية و الخروج من ظلمات البعد الى نور القرب من الله.

و بالجملة: امتنعت مراتب سلسلة العود الى الله بافرادها و احادها، و الاصول البرهانية والنصوص القرانية مما تبطل هذا و ما يلزمه، فظهران التجدد فى العلوم و الاحوال و سنوح الارادات و الاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع و لا مستبعد.

فنقول: اذا اتصلت بها نفس النبى او الولى عليهماالسلام و قرآفيها ما اوحى الله به اليهم و كتب فى قلوبهم فله ان يخبر بمارآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه‌السلام انه ذبح ابنه اسمعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقا و صدقا و عمله مرضيا عندالله، لانه عن شهود كشفى لاكقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة[5] او ظن او نحو ذلك.

ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى و رأى فى تلك الالواح غير ما رآه اولاً و غير ما ناسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ و البداء و ما اشبههما، و لا يمكن

---

۱. محمد/ ۳۱ ۲. محمد/ ۳۱ ۳. الانفطار/ ۱۱

۴. الارادية منها ـ م ـ د ۵. ناقصة ـ م ـ د

العلم به لشيء من النفوس العلوية و السفلية و الملكية و البشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجبه و لا فى الصور الادراكية العلوية و النقوش القدرية ما تبدر به من قبل. و سيأتى فى احاديث هذا الباب ان لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه الا الله... الحديث كما ستقف على شرحه ان شاء الله.

و حاصل ما ذكرنا: ان كل ما يقع فى هذا العالم من الحوادث يكون على ضربين: منها ما يكون و قوعها باسباب طبيعية قابلية مطابقة لاسباب علوية و هيئات ملكوتية فاعلية متكررة الوقوع و كذلك مقتضياتها. و منها ما يكون و قوعها على سبيل الندرة، و مثل هذا القسم قد يبتدئ سببه من هذا العالم كدعاء داع يؤثر دعائه و يسمع لطبقة من الملكوت الاعلى لايستحيل و لا يمتنع عليها التأثر و الانفعال، لانها نفوس متعلقة بمواد الافلاک عالمة بما وقع او سيقع فى هذا العالم من الحوادث، سواء كانت من الصور الجسمانية او من الهيئات النفسانية لهذه النفوس المعلولة لها، و هى ايضاً مؤثرة فى هذا العالم ضرباً من التأثير بتحريک او تسخين و ان لم يكن افاضة لصورة و انشاء لجوهر، لان ذلک شأن المفارق بالكلية عن عالم الاجسام، من العقول الصريحة التى لاتكون الا فعالة غير منفعلة مؤثرة غير متأثرة، و هذه مؤثرة من وجه متأثرة من وجه.

فلسبب ما ذكرناه ينتفع بالدعوات و القرابين خصوصاً فيما يعم نفعه، كما فى امر الاستسقاء و فى امور اخرى نادرة الوقوع كاهلاک قوم فجرت بغرق او خسف او زلزلة، و اكثر معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا الباب، اعنى مما يبتدئ سبب وقوعها من هذا العالم الى عالم النفوس الكلية المؤثرة فيما تحتها بعد ان تتأثر من دعاء الداعين و نحوه، و لهذا ما يجب ان يخالف المكافاة على الشر و يتوقع المكافاة على الخير.

فالبداء ايضاً من هذا القبيل و هو سنوح امر لم يكن متوقعاً لعدم تقدم اسبابه الارضية و السماوية و لا الاطلاع عليها من النفوس العالية و السافلة الا عند قرب وقوعه. و قد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين ليست من العليين بل متوسطة بين العالمين: عالم العقول المحضة و صورها القضائية و بين عالم الاجسام الطبيعية و صورها الكونية المادية، و معذلک ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء

الجملى و العلم المحيط الازلى.

و لا ايضاً تلک النفوس المؤثرة فى هذا العالم مما ليست بحيث يسوغ ان يقال لها ان فعلها فعل الحق، لانها ليست فى جميع احوالها و افعالها و ادراكاتها و تأثيراتها الا مطيعة لله مسخرة لامره كتسخر حواسنا لعقولنا، فصح لک ان تقول: ابصرت و سمعت كما يصح ان تقول: ابصرت بعينى و سمعت باذنى او تقول: رأت عينى و سمعت اذنى، كل باعتبار و وجه، فهكذا يصح ان يقال: بدالله، من وجه و يصح ان يقال: انه برئ من التغير منزه من نسبة البداء و الظهور بعد ما لم يكن، من وجه اخر.

اما وجه التنزيه المحض: فهو بحسب مقام الاحدية و غيب الهوية اللاهوتية.

و اما الوجه الاخر: فهو كما مر فى رواية حمزة بن بزيع فى الحديث السادس من باب النوادر من قول الصادق عليه‌السلام: ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه... الحديث.

و قد وعدنا حين شرحه ان مسألة البداء سيتصح[1] من هذا السبيل فظهر انجاز ما وعدناه هناک بفضل الله و لطفه و كرمه.

الفصل السابع
فى تأكيد ما قررناه و تأييد مانورناه

فنقول: انک قد علمت بما بيناه لک فى هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب و المصلحة فى امر بعد ما لم يكن ظاهراً، و ان شيئا من قواعد الدين و احكام الشرع المبين لاينافيها و لا ان الاصول الحكمية و القوانين العقلية و الافكار النظرية و الاحكام الميزانية مما يقدح فيها بل يؤكدها و يقررها.

و علمت ان المنكرين لوقوع البداء و المؤولين له الى معان اخرى غير معناه الاصلى، انما وقع انكارهم او تأويلهم لقصور علمهم بكيفية وقوعه و عدم بلوغهم فى مراتب العلم و المعرفة الى مقام العرفاء الموحدين و العلماء الكاملين الذين رأوا بقوة

---

۱. سيتضح ـ ط. متضح ـ م

ایمانهم و عرفانهم الوحدة فی الكثرة نزولاً و الكثرة[1] فی الوحدة صعوداً و شاهدوا بنور بصیرتهم تارة الحق مع الخلق: اینما تولوا فثم وجه الله[2]، هو معكم اینما كنتم.[3] و تارة الخلق مع الحق: و مارمیت اذ رمیت و لكن الله رمی.[4]

ثم من العجب ان رئیس فلاسفة الاسلام ابا علی بن سینا مع كونه واترا به من اشد الناس مبالغة فی ان العالی لایلتفت الی السافل و لا یفعل شیئا لاجله قال فی كتاب له یدعی بالمبدأ و المعاد فی فصل معقود لبیان مبدأ التأثیر[5] فی الكائنات الارضیة و الانواع غیر المحفوظة بهذه العبارة: فمعلوم ان العنایة بها لیست[6] عن الاول تعالی و لا عن العقول الصریحة، فیجب ان یكون لمبدأ[7] بعدها و هو اما نفس متعلقة بعالم[8] الكون و الفساد و اما نفس سماویة، و یشبه ان یكون رأی الاكثر انه نفس متولدة عن العقول و النفوس السماویة و خصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل و انه مدبر[9] لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام[10] السماویة و بسطوع نور العقل الفعال، و یجب علی كل حال ان یكون هذا المعتنی بهذه دث مدركاً للجزئیات، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان یكون هذه نفساً سماویة حتی یكون لها بجرمها[11] ان یتخیل و تحس الحوادث احساساً یلیق به، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذی یكون له و الطریق الذی یؤدی الیه، فحینئذ یلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فی تلك المادة و یقال: ان النفس المغیثة للداعین و غیر ذلك هذه.[12]

و یشبه ان یكون ذلك حقا، فانه اذ كان دعاء مستجاب فیكون سببه مثل هذا الجوهر، و ذلك لانه[13] كلما یشاهد تغیرات المادة فیعقل صورة نظام الخیر و الكمال الذی یجب هناك فیكون ما یعقل، و كذلك یجوزان یكون مشاهدته لتغیرات الاحوال فی سكان هذا العالم یحدث فیه منها تعقل للواجب الذی یدفع به ذلك النقص و

---

۱. الوحدة فی الكثرة محتجبة و الكثرة فی الوحدة مستهلكة (نوری) ۲. البقرة/ ۱۱۵
۳. الحدید/ ۴ ۴. الانفعال ۱۷ ۵. التدبیر «المبدأ و المعاد»
۶. ان العنایة لیست «المبدأ» ۷. بمبدأ «المصدر» ۸. منبثة فی علام «المصدر»
۹. مدیر «المصدر» ۱۰. الاجساد «المصدر» ۱۱. بجزئیتها «المصدر»
۱۲. للداعین و المنذرة بالاحلام و غیره «المصدر» ۱۳. انه «المصدر»

الشر و يجلب الخير فيتبع ذلک التعقل وجود الشیء المتعقل. فان[1] عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص و شر يدخل هذا العالم و اجزائه ليتبع تلک العناية ما يزيلهما[2] من الخير و النظام فلا يجب ان يختص ذلک بشیء دون شیء. فان كان دعاء لايستجاب او شر لا يدفع فهناک شیء[3] لايطلع عليه و عسی العناية لا توجبه.

و قال ايضاً فی فصل اخر يليه معقود لبيان امورنادرة عن هذه النفس حتی يكون مغيرة للطبيعة: و لماكان تعقل مثل هذا الجوهر تتبعه الصور المادية فی المادة فلا يبعدان يهلک به شريرا و يتعيش[4] به خيرا و تحدث ناراً و زلزلة او شیء من الاشياء الغير[5] المعتادة. لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلک الجوهر فيجوزان يبرد حارها و يسخن باردها و يحرک ساكنها و يسكن متحركها. فحينئذ تحدث امور لاعن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعی الحادث. كما ان اصنافاً من الحيوان و النبات التی من شأنها ان تتكون[6] بالتوالد تتكون لا علی سبيل التوالد و لاعن اسباب[7] طبيعية مشابهة لها بل علی سبيل التولد. و تحدث فيها[8] صور حادثة جديدة لم تكن فی مباديها و يكون ذلک عن تعقل هذا الجوهر و لايجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة. فهيهنا نوادر و عجائب اسبابها مثل هذا الذی وصفنا.

ثم قال فی فصل اخر يلی هذا: و لاجل ان النفس السماوية[9] عالمة بما تفعل علما كليا[10] و جزئيا و عالمة بما يلزم افاعليها. فيجب ان تكون الاحوال المتجددة فی هذا العالم الذی يكون[11] فی المستقبل تابعة لها[12] فی الحال كالنتائج للمقدمات معلومة هناک بالضرورة. لانها تحتاج الی ذلک او تكمل به. فالانذارات فی الاحلام و هذه النوادر منسوبة الی مثل هذه المبادی و لايجب ان يتعجب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادی النفسانية شیء لاعلی المجری الطبيعی؟ فان من اعتبر حال بدنه و نفسه

---

۱. و ان «المصدر» ۲. يلزمها «المصدر» ۳. سرّ «المصدر» ۴. يتعش
۵. او سبب من الاسبابّ غير «المصدر» ۶. تكون بالتوالد قد «المصدر»
۷. التوالد عن اسباب «المصدر» ۸. فينا «المصدر»
۹. ان الانفس الاجرام السماوية «المصدر» ۱۰. او «المصدر»
۱۱. و التحافی «المصدر» ۱۲. لما «المصدر»

سهل عليه دفع هذا العجب على[1] ظنه، و ذلک ان من شأن بدننا ان یحدث فیه حرارة و برودة و حرکة و سکون علی سیاق مقتضی الامور الطبیعیة و تکون ذلک متوالد عن اسباب قبل اسباب و فی مدة محدودة و قد تعرض لاعن[2] اسباب طبیعیة بل عن توهمات نفسانیة کالغضب، فانه یحدث حرارة فی الاعضاء لیس سببها طبیعة[3] و کذا الاخیال الشهوانی یحرک اعضاء و ان لم یکن کذلک عن امتلاء طبیعی و یحدث ریحاً و ان لم یکن ذلک عن اسباب متقدمة طبیعیة.

و الدلیل علی[4] ان هذه کلها تحدث عما ذکرناه فی وقت، لو لم یکن ما ذکرناه لم یحدث، و کذا الوجل یحدث له رعدة نافضاً[5] قویا، فعلی هذه حال نفس العالم عند بدنه.[6]

و سمعت ان طبیباً حضر مجلس ملک من الیونانیین[7] و بلغ من قبوله له ان[8] اهلّه لمواکلته علی المائدة التی توضع له فی دار الحرم و لا یدخلها من الذکور داخل، و انما یتولی فیها الخدمة بعض الجواری فبینا جاریة تقدم الخوان[9] و تضعه اذ قوستها[10] ریح و منعتها الانتصاب و کانت حظیة[11] عند الملک فقال للطبیب: عالجها فی الحال علی کل حال، فلم یکن عند الطبیب تدبیر طبیعی فی ذلک الباب یشفی بلا مهلة، ففرغ الی التدبیر النفسانی و امر ان یکشف شعرها فما اغنی، ثم امران یکشف بطنها فما اثر، ثم امر ان یکشف عورتها فلما حاولت[12] الجواری ذلک نهضت عنها[13] حرارة قویة اتت علی الریح الحادثة تحلیلا فانزعجت مستقیمة سلیمة. انتهی کلامه.

و لا یخفی تأییده و اعانته لما نحن فیه لکن یحتاج فی نسبة هذه الامور التی من جملتها البداء الی الله تعالی الی ضمیمة معرفة اخری و هو: ان نسبة هذه الوسائط النفسانیة الیه تعالی نسبة القوی الی النفس العاقلة التی تفعل افاعیلها البدنیة بها، **لانها**

---

۱. عن «المصدر» ۲. و قد لا یعرض عن «المصدر» ۳. طبیعیا
۴. و الدلیل علی ذلک «المصدر» ۵. ای: متحرکا.
۶. حال النفس التی للعالم عند بدنه «المصدر» ۷. السامانین «المصدر»
۸. من قبوله ان «المصدر» ۹. بالخوان «المصدر» ۱۰. فرست بها «المصدر»
۱۱. حظیة «المصدر» ای محبوبة. ۱۲. حاولن «المصدر» ۱۳. فیها «المصدر»

لیست کما یظنها جمهور الناس بل علمائهم من ان لها ذوات مستقلة[1] مباینة لذات النفس بل هی مستهلکة فیها موجودة بوجودها، فادراکاتها و افاعلیها عین ادراکات النفس و افاعلیها، و لکن للنفس مرتبة اخری فوق مراتب القوی النازلة عنها یتحقق بها ذاتها الوحدانیة العقلیة. فهکذا حال ملائکة الله و انبیائه فی افاعیلهم و طاعاتهم و تعقلاتهم و حرکاتهم، و اکثر الناس ممن یصعب علیه التصدیق بما ذکرناه و لا ادراکه لا فی مادة التمثیل[2] و لا فی الممثل[3] له علی الوجه العقلی، و لکن الادلة السمعیة ناهضة علی ذلک فی حق الانبیاء و الاولیاء علیهم السلام کما سبق.

و لنرجع الی لفظ الحدیث فنقول: قوله علیه‌السلام: ما عبد الله بشیء من البداء، ای ما عبدالله عبد بسبب شیء من وجوه الالهیة و جهات الربوبیة کما عبده من جهة البداء. و لعل العلة فیه: ان التعبد و الامتثال فی العمل بمثل البداء و النسخ و ما یجری مجراهما مما لایعرف وجه الحکمة فیه اتم و اعظم، فان الانسان ربما عجز عقله عن ادراک المصلحة فی مثل الحکم بذبح اسمعیل اولاً ثم رفع ذلک الحکم ثانیا.

و اما الروایة الاخری من قوله علیه‌السلام: ما عظم الله بمثل البداء. و الفعل اما بصیغة المجهول او بتقدیر فاعل مثل احداو عبد. فالمراد منه ان غایة تعظیم العبد لله ان یعرف انه لا یتحدد ذاته بتنزیه و تجرید عن الخلق کما لایتحدد بتشبیه و تخلیط به، بل له شئون فی الالهیة و اطوار فی احدیته لا یشغله شأن عن شأن و لایصده عن مقام عن مقام و لا نشأة عن نشأة، و کونه علی هذا الوجه من الانبساط و السعة من غیر ان یقدح فی احدیته و تنزیهه اعظم و اتم فی الالهیة من ان یکون مقیدا محدوداً بالمباینة عن ما سواه، و لکن معرفة ذلک صعب عسر الاعلی العلماء الراسخین فی العلم و لهذا قیل: انها طور وراء طور العقل.

---

۱. متعلقة ـ م ـ د ۲. ای النفس و قواها. ۳. ای الواجب و معلولاته.

الحديث الثالث

و هو الثالث و الستون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم و حفص بن البختری و غيرهما عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال فی هذه الاية: يمحوا الله ما يشاء و يثبت[1]، قال: فقال: هل يمحى الا ما كان ثابتاً و هل يثبت الا ما لم يكن؟

الشرح

اراد عليه السلام الاستدلال على وقوع البداء بنص قرانی و هو قوله: قال فی هذه الاية، ای قال الله تعالى فيها ما يدل عليه، و قوله: يمحوا الله ما يشاء و يثبت، بدل من قوله: هذ الاية، بدل الكل و يحتمل ان يكون قال الاولى من كلام الراوی كقال الثانية و فاعلهما جميعاً المستكن العائد الى ابی عبدالله (ع).

و قوله: هل يمحى... الى اخره صورة الاستدلال و توضيحه: ان قوله تعالى: يمحو يستدعى كونا ثابتا اولا، لان المحو ليس نفيا ساذجا و سلبا صرفا، و لهذا لا يقال لما لم يوجد قط: انه يمحى، و كذا قوله: يبعث يستدعى عدما سابقا.

فاذن قد تحقّق و تبيّن ان كلا من المحو و الاثبات يقتضى سنوح امروز و ال اخر في بعض الصحائف الطوية[2] و الكتب السماوية، و من هيهنا يعلم جواز كل من النسخ و البداء، و الفرق بين النّسخ و البداء: ان النسخ عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم المتعلق بافعال المكلفين، ای ظرف وقوع الفعل المأمور به الذی تعلق به الحكم و الامر و لا يلزم فيه ان يختلف نفس الحكم، فيجوزان يكون الحكم ثابتا دائماً بوقوع متعلقه فی زمان محصور، فالتغير هيهنا انما يكون فی متعلق الحكم لاختلاف الازمنة و لا يكون فی نفس الحكم. و اما البداء ففيه التغيّر فی نفس الحكم ايضا، فمن زعم ان النسخ و البداء شیء واحد و الفرق بينهما ان احدهما فی الافعال و هو النسخ و الاخر فی الاكوان و هو البداء فقد عرفت حاله.

---

١. الرعد/ ٣٩   ٢. العلوية ـ م ـ د

قال لسان العارفين قدوة المحققين محى الدين الاعرابى فى كتابه المسمّى بالفتوحات[۱]: و من هذه الكتابة ثم قضى اجلا و اجل مسمى، و من هذه الالواح وصف نفسه سبحانه بالتردد الالهى يكون سريانها فى التردد الكونى فى الامور و الحيرة فيها، و هو اذا وجد الانسان ان نفسه تتردد فى فعل امرما هل يفعله ام لا يفعله؟ و ما زال على تلك الحال حتى يكون احد الامور المتردد فيها[۲] و يزول التردد. فذلك الامر الواقع هو الذى يثبت فى اللوح من تلك الامور المتردد فيها، و ذلك ان القلم الكاتب فى لوح المحو و الاثبات يكتب[۳] امرا ما و هو زمان الخاطر الذى يخطر للعبد[۴] فعل ذلك العبد[۵]، ثم تمحى تلك الكتابة يمحوها الله فيزول ذلك الخاطر من ذلك الشخص، لانه ما ثم رقيقة من هذا الوح تمتد الى نفس هذا الشخص من[۶] عالم الغيب، فان الرقائق الى النفوس من هذه الالواح تحدث بحدوث الكتابة و تقطع بمحوها، فاذا ابصر[۷] موضعها من اللوح[۸] يمحو كتب غيرها مما يتعلق بذلك الامر من الفعل او الترك. فتمتد من تلك الكتابة رقيقة الى نفس ذلك الذى[۹] كتب هذا من اجله فيخطر لهذا الشخص ذلک الخاطر الذى هو نقيض الاول، فان اراد الحق اثباته لم يمحه. فاذا ثبت بقيت رقيقة متعلقة بقلب هذا الشخص و ثبتت فيفعل ذلك الشخص ذلك الفعل[۱۰] او يتركه بحسب ما ثبت فى اللوح.

فاذا فعله او ثبت على تركه و انقض فعله محاه الحق من كونه محكوماً بفعله و اثبت صورة عمل حسن او قبيح على قدر ما يكون.

ثم ان القلم يكتب امراً اخر، هكذا الامر دائما و هذه الاقلام هذه مرتبتها، و الملك الموكل بالوحى ملك كريم على الله هو الذى يمحو على حسب ما يأمره[۱۱] به الحق

---

۱. و هو الباب السادس عشر و ثلاث مائة فى معرفة منزل الصفات القائمة المنقوشة بالقلم الالهى فى اللوح المحفوظ الانسانى. ۲. الامور التى تردد فيها «الفتوحات»
۳. فى لوح المحو يكتب ۴. للعبد فيه «الفتوحات»
۵. الامر «الفتوحات» «الفتوحات» ۶. فى «الفتوحات» ۷. ابصر القلم «الفتوحات»
۸. ممحواً «الفتوحات» ۹. ذلك الشخص الذى «الفتوحات»
۱۰. الامر «الفتوحات» ۱۱. امره «الفتوحات»

تعالى، و الاملاء على ذلک الموكل و الاقلام من الصفة الالهية التى كن عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد. و لولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران فى العالم و لا حاد احد فى امر و لا تردد فيه و كانت الامور كلها حتما مقضيا. انتهى كلامه. و انما نقلنا للتأكيد و التوضيح و لكونه مشتملا عن بعض الفوائد كما لا يخفى على من تأمل فيه.

الحديث الرابع
و هو الرابع و استون و ثلاث مائة

«على عن ابيه عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام قال: ما بعث الله نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار له بالعبودية و خلع انداد و ان الله يقدم من يشاء و يؤخر من يشاء».

الشرح

الاخير اشارة الى تحقق مثل النسخ و البداء و سائر الارادات المتجددة، و وجه انه وقع الاخذ و العهد من الله على الانبياء عليهم السلام بهذه الثلاثة دون غيرها: اذ ليس المطلوب من المكلفين الواجب عليهم ايماناً و علماً و عملا غير ما يرجع الى هذه الثلاثة:

احدها الاقرار بان لهم الهاً خالقاً لهم.

و الثانى اعتقاد ان الههم و خالقهم واحد ليس له شريک او مثل حتى لا يعبدوا الا له و لايخافوا الامنه و لايتوقعوا المكافاة و المجازاة على الافعال الحسنة و السيئة الامنه، اذ لو جاز عنده وجود اله اخر غيره ــ تعالى عن ذلک علوا كبيراً ــ لم يخف احد من سوء العاقبة على معاصيه و سيئاته، بل يهرب من الذى عصاه فى حكمه، و هو غضب عليه، الى الذى لم يعصه فى شىء فيستغيثه و يتضرع اليه حتى ينجيه عن العذاب او يشفع له عند الله لئلا يعذبه. و اما اذا علم العبد ان لا ملجأ و لا مغيث الا

هو و لا شفيع الا باذنه و لا مهرب منه الا اليه يخاف عقوبة الاخرة و يرجو رحمة ربه.

و الثالث ان يعتقدوا ان الههم فاعل مختار يصح عليه ان يتجرد ارادته و له ان يريد شيئا و يريد ضده و يفعل شيئا و يفعل خلافه، لاكما يقوله الفلاسفة من انه فاعل لا بقصد زائد و لا يجوز له سنوح قصد لم يكن و لا تجرد فعل لم يفعل، بل امره واحد و حكمه حتم و قضائه لازم.

و بالجملة: بناء اثبات النبوة و البعث على القول بالفاعل المختار كما ان بناء اثبات الصانع على القول بالعلة و المعلول و القول بالايجاب، و هذا مما تفطن به و ذكره صاحب الملخص فى كثير من كتبه لكن لا يعرف وجه التوفيق بينهما، لان الاطلاع عليه اما من طريق السمع، و لا يمكن ذلک الا لمن تتبع بالاحاديث من طريق ائمتنا الهادين عليهم السلام، و اما من طريق البصيرة الباطنية و نور العرفان، و هو ليس من اهلها، و لهذا اورد مثل هذا الاشكال الذى يقصم الظهور و يقطع القلوب ثم تركه و يهمله من غير تفص عنه بوجه من الوجوه اصلا، و لعل اختياره لمذهب ابى الحسن الاشعرى لاجل هذا التناقض، فكأنه لما لم يقدر على التوفيق بين ذلک الايجاب و هذا الاختيار رجح جانب الثانى رعاية للشرع المبين، و ابطل القول بالايجاب و قدح فى القوانين المنطقية و ايجاب النتائج من المقدمات الضرورية و الاشكال، و قنع فى الاعتقاد بالصانع و احكامه بدلائل ظنية و شواهد سمعية كما يظهر لمن تتبع كتبه و مؤلفاته، نعوذ بالله من هذه القواصم.

و نحن سنبين لک وجه الجمع بين القوانين جسما وعدناه لک ايضاً من التوفيق بين قول الصادق عليه‌السلام: من زعم ان الله بداله فى شیء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، و بين هذه الاحاديث المذكورة فى البداء، على انک لو تدبرت فيما ذكرناه فى تضاعيف الاقوال السابقة منا لكفاک فى التفطن له، الا انا نزيدک ايضاحاً ان شاء الله.

الحديث الخامس
و هو الخامس و الستون و ثلاث مائة

«محمد بن يحى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن ابى جعفر عليه‌السلام قال: سألته عن قول الله عزوجل: قضى اجلا و اجل مسمى عنده[1]، قال: هما اجلان: اجل محتوم و اجل موقوف.»

الشرح

يعنى ان الاجل اى منتهى العمر اجلان: احدهما اجل محتوم و هو الذى حكم به القضاء الازلى الجملى و هو الحكم الكلى بان كل الانسان لابدان يموت يوما. و الثانى اجل موقوف لم يقع الحكم بتعينه[2] على الخصوص متى كان، اى لا حد من اهل السموات و الارض و يقال له: الاجل المعلق، فيجوز فيه ان يتقدم و يتأخر و تزداد المدة او تنقص، فيقال: شىء كذا يزيد فى العمر و شىء كذا ينقص فيه.

قال صاحب الفتوحات: و من هذه الكتابة قال تعالى: ثم قضى اجلا و اجل مسمى[3]، و هذا الاقلام تكتب فى الالواح المحو و الاثبات. انتهى.

و قد ورد فى الادعية المأثورة طلب طول العمر من الله تعالى، و لولم يكن الاجل مما يمكن الزيادة فيه عما كان او النقصان لم يكن للادعية المأثورة فائدة. فهذا ايضاً مما يثبت القول بالبداء على ان الواقع ليس مخالفاً فى القضاء الحتم الازلى.

فليس لک ان تقول: ان ما يرام بالطلب و الدعاء و السؤال و الالحاح لانجاح نيله او اعطاء فعله، ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده و ارتسم اللوح المحفوظ الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له؟ و ان لم يجر به القلم و لم ينطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب، لما يمتنع فيه حصول المدعى و نيل المبتغى؟

لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء ايضاً مما جرى به قلم القضاء الاول و انسطر به

---

۱. الانعام/ ۲ ۲. بتعينه ـ م ـ د ۳. الانعام/ ۲

لوحه السابق على لوح هذا القدر، من حيث ان كل ما بعدهما سواء كان من الامور السفلية، كالدعاء و التضرع و شرب الدواء و فعل الطبيب و الرقية و غير ذلك، او من الامور العلوية، كالصور القدرية و التدابير الملكية و مايتعبها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطولب المقضى المقدر فى الازل.

فمن جملة الاسباب لحصول الشىء المدعوّله، دعاء الداعى و تضرعه و استكانته، و نسبة الادعية و التضرعات الى حصول المقاصد فى العيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتائج و العلوم فى الاذهان. فثبت ان الادعية و الاذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقى لوحه المحفوظ.

الحديث السادس

و هو السادس و الستون و ثلاث مائة

«احمد بن مهران عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى عن على بن اسباط عن خلف بن حماد» بن ناشر[1] بن المسيب، كوفى ثقة سمع[2] موسى بن جعفر عليهما السلام «صه» قال ابن الغضائرى: ان امره مختلط يعرف حديثه تارة و ينكر اخرى و يجوزان يخرج شاهدا. له كتاب روى عنه جماعة منهم محمد بن الحسين بن ابى الخطاب اصحاب الكاظم مجهول «صه» و رجال الشيخ، «عن ابن مسكان عن مالك الجهنى». هو ابن اعين.

قال الكشى: من اصحاب الباقر عليه‌السلام مات فى حيوة ابى عبدالله عليه‌السلام. حمدويه بن نصير قال: سمعت على بن محمد بن فيروزان القمى يقول: مالك بن اعين الجهنى هو ابن اعين و ليس من اخوة زرارة و هو بصرى.

و فى الكافى: على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يحى الحلبى عن مالك الجهنى قال: قال ابو جعفر عليه‌السلام: يا مالك انتم شيعتنا لاترى انك تفرط فى

---

۱. ياسر «جش»   ۲. سمع من «جش»

امرنا، انه لايقدر على صفة الله و كما لايقدر على صفة الله كذلک لا يقدر على صفتنا و كما لا يقدر على صفتنا كذلک لا يقدر على صفة المؤمن، ان المؤمن ليلقى المؤمن فيصافحه فلا يزال الله ينظر اليهما و الذنوب تنحات عن وجوههما كما تنحات الورق من الشجر حتى يفترقا فكيف يقدر على صفة من هو كذلک؟ «قال: سألت اباعبدالله عليه‌السلام عن قول الله عزوجل: اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل و لم يک شيئا[1]، قال: فقال: لا مقدرا و لا مكونا، وقال: سألته عن قوله: هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا[2]، فقال: كان مقدرا غير مذكور.»

الشرح

قوله عليه‌السلام: لا مقدراً، اى لم يكن الانسان قبلُ ان يخلق شيئا لابحسب التقدير و التصوير فى عالم الاقدار العلمية و لا بحسب الوجود و الكون فى المواد الخارجية، و هذا صريح فى البداء.

فان قلت: ان الانسان من الحقائق النوعية المحفوظة صورته العقلية فى اللوح المحفوظ فكيف يمكن ان لا يكون فى وقت من الاوقات معلوماً و لا موجوداً فيلزم التجدد و التغير فى علم الله؟

قلت: لعل المراد من الانسان فى قوله تعالى: اولم ير الانسان انا خلقناه، شخصه الجزئى الموجود فى زمان معين بعد زمان عدمه، و لا شک ان الاشخاص الجزئية ليست محفوظة الصور فى اللوح الالهى، بل صور هذه الجزئيات بجزئيتها غير مرسومة الا فى موضوعات العلوم التفصيلية و الالواح القدرية النفسانية، و التغير و التجدد فى العلوم التفصيلية له تعالى جائزان، لان لوحها كتاب المحو و الاثبات.

لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات و التعاقبات انما هى بالقياس الى كائنين فى عالم الزمان و المكان المحبوسين المقيدين بسلاسل القيود و التعلقات، و اما بالقياس الى مرتبة ذاته تعالى المحيط بالازل و الابد المتساوى نسبته الى الماضى و المستقبل،

---

۱. مريم/ ۶۷ ـ اولم يذكر الانسان. ۲. الدهر/ ۱

فلا تجدد و لا تعاقب و لاغروب و لا غيبة، بل الزمان كله من ازله الى ابده مع ما فيه او معه، حاضرة عنده و هو محيط بجميعها ذاتاً و علماً و كشفاً و شهوداً من غير احتجاب و لابداء و لا سنوح امر.

و بهذا التحقيق ينحل الاشكالات و يندفع الشبهات و يرتفع التناقص المتوهم وروده فى كلامهم عليهم السلام عنهم حيث اثبتوه فى بعض الاحاديث اثباتاً مؤكداً و نفوه في بعضها نفيا مؤكداً. و هذا ما وعدنا كشفه و توضيحه.

و على هذا القياس التنزيهات و التشبيهات الواردة فى الكتاب و السنة يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من ان التنزيه الخالص و التقديس البالغ انما يكون باعتبار مرتبة ذاته بذاته فى البداية قبل خلق الاشياء و بروزه فى مكامنها و مجاليها و اطوارها و مرائيها و تجلياته الذاتية و الصفاتية و الاسمائية، وكذلك باعتبار ذاته فى النهاية عند ظهوره بالوحدة الحقيقية و فناء الكل و ارتفاع الحجب و رجوع كل شىء اليه فى القيامة الكبرى كما قال: فصعق من فى السموات و من فى الارض الا من شاء الله[1]، و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى و لذلک قيل: كل شىء يرجع الى اصله و كقوله عز من قائل: ولله ميراث السموات و الارض[2]، و قوله: كل شىء هالک الى وجهه[3]، و قولهِ كل من عليها فان و يبقى وجه ربک ذى الجلال و الاكرام.[4]

و ان التشبيه كما دل عليه كثير من مواضع القران و كثير من الاحاديث فباعتبار ظهوره فى اطوار الخلقة و تجليه فى مجالى الكثرة و نزوله فى منازل الاكوان و مراتب الحدثان كما قال تعالى: هو معكم اينما كنتم[5]، و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله[6]، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم[7]، و غير ذلک من الايات، و كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله فيه، و الشواهد فى هذا الباب من الاخبار و الاثار كثير لا تحصى.

و قوله عليه السلام: كان مقدراً غير مذكور، يستفاد منه و مما ذكره سابقاً ان الشخص

---

۱. الزمر/ ۶۸ ۲. ال عمران/ ۱۸۰ ۳. القصص/ ۸۸ ۴. الرحمن/ ۲۶ و ۲۷
۵. الحديد/ ۴ ۶. الزخرف/ ۸۴ ۷. المجادلة/ ۷

له ثلاث حالات:

احداها ان لا يكون ثابتاً لا فی العلم و لا فی الكون و اليه الاشارة بقوله: لم يک شيئا[1]، فان شيئية الشیء هی مرتبة ماهيته من حيث هی هی مع قطع النظر عن كونه موجوداً فی العلم او العين. فنفی الشيئية يستلزم نفی المعلومية و الموجودية و لهذا فسره عليه السلام بقوله: لا مقدراً و لا مكونا.

و ثانيتها ان يكون فی العلم و التقدير و لا يكون فی الكون و التصوير و اليه الاشارة بقوله: لم يكن شيئا مذكورا[2]، حيث لم ينف عند الشيئية بل نفی الشيئية المقيدة بالمذكورية، و نفی المقيد لا يستلزم نفی المطلق. و ثبوت الشيئية لا ينفک عن تحقق ما واقله ان يكون مقدراً. و لهذا فسره عليه السلام بقوله: كان مقدراً لا مذكوراً، لان المذكورية تلازم الموجودية.

و ثالثها ان يكون كائناً موجوداً و لا يكون الا بعد كونه شيئا و بعد كونه مقدراً معلوماً، فمرتبة الكونية الخارجية لهذه الاشياء لايتحقق الا بعد المرتبتين السابقتين، لان كل ما يوجد منه تعالی فی الخارج لابدان يتقدر اولاً بهيئته و شكله و مقداره و وضعه عنده فی عالم اخر حتی يخلقه، لان افعاله كلها ارادية مسبوقة بعلم و ارادة.

الحديث السابع
و هو السابع و الستون و ثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسی عن ربعی بن عبدالله عن الفضل بن يسار قال: سمعت ابا جعفر عليه‌السلام يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا[3] و علم علمه ملائكته و رسله، فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لايكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله، و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء.»

---

۱. مريم/ ۶۷ ۲. الدهر/ ۱ ۳. احداً من خلقه (الكافی)

الشرح

اعلم ان هیهنا تقسیمین للعلم: احدهما تقسیم لمطلق العلم بان یقال: العلم علمان: علم اجمالی عقلی قضائی مثبت فی اللوح المحفوظ مخزون عند الله و یسمی ذلک العلم فی عرف الحکماء بالعقل البسیط، و علم اخر تفصیلی نفسانی قدری مثبت فی الالواح القدریة و منها کتاب المحو و الاثبات.

قال صاحب الفتوحات فی الباب السادس عشر و ثلاث مائة من کتابه اشارة الی العلم الثانی: و من هذه الالواح یتنزل الشرائع و الصحف و الکتب علی الرسل علیهم السلام و یدخل النسخ فی الشرائع و یدخل فی الشرع الواحد النسخ فی الحکم.

و قال فی موضع اخر فی هذا الباب: فقد انبأتک بمکانة هذه الاقلام التی سمع صوت کتابتها رسول الله صلی الله علیه واله من القلم[1] الالهی حیث ذکر: انه اسری به حتی ظهر لمستوی یسمع فیه صریف الاقلام و من یمدها و الی ای حقیقة الهیة مستندها.

ثم قال اشارة الی العلم الاول: فاما العلم القلم الاعلی فاثبت فی اللوح المحفوظ کل شیء یجری من هذه الاقلام من محو و اثبات، ففی اللوح المحفوظ: اثبات المحو فی هذه الالواح، و اثبات الاثبات، و محو الاثبات ـ عند وقوع الحکم و انشاء امر اخر ـ فهو[2] مقدس عن المحو و یمده القلم[3] الالهی باختلاف الامور و عواقبها مفصلة مُستطرة[4] بتقدیر العزیز العلیم. انتهی.

و ثانیهما تقسیم للعلم الثانی من جهة کیفیة اخراجه تعالی و ابرازه من ذلک العلم المخزون فیقال هذا العلم علمان:

الاول منهما ضوابط کلیة و صور مرتسمة دائماً فی البرازخ العلویة و هی واجبة التکرار فی الخارج، ای مقتضیاتها و اثارها تقع متکررة معادة الی مثلها لا الی عینها،

---

۱. العلم «الفتوحات» ۲. فهو لوح «الفتوحات» ۳. العلم «الفتوحات»
۴. مسطرة «الفتوحات»

لان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة، و هى من قبيل كبريات القياس الشرطى متى كان كذا وقع كذا، و هذا العلم مما علمه الله به ملائكته و رسله و اطلعهم عليه و به يقع الانذارات من الانبياء و الرؤيا الصادقة التى لايتخلف عنها مقتضاها و منه امور نادرة الوقوع و هى مما لا يمكن لاحد الاطلاع عليها الا الله، لانها قد يبتدى اسباب وقوعها من هذا العالم كالدعوات المستجابة و الخوارق العادات و كبعض اعمال الطلسمات و هى عبارة عن تمزيج بين القوى السماوية و القوى الارضية بايقاع اعمال مخصوصة فى ساعات معينة لظهور اثار غريبة.

و الثانى من العلمين علم حادث غريب ليس من قبيل الضوابط الكلية و الاحكام الثابتة المتكررة الوقوع مقتضاها فى الخارج بل من النوادر.

فقوله عليه‌السلام: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احداً، و فى نسخة: لم يطلع عليه احد، اشارة الى هذا القسم الثانى، و المراد لم يطلع عليه احداً الا عند وقوعه. لا انه من الغيب الذى استأثر تعالى[1] و لم يبرز قط الى الشهادة.

و قوله: و علم علمه ملائكته و رسله، اى علمهم دائماً لا يختص الاطلاع به بحين وقوعه.

و قوله: فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الثانى لايقع فيه النسخ او البداء او غيرهما، لكونه ضوابط كلية متكررة الوقوع فيقع مقتضاها لا محالة فى الخارج، فاذا اخبرت و انذرت به الرسل عليهم السلام عن الله بواسطة القاء الملائكة فى قلوبهم، لم يقع خلافه فى الوجود حتى يلزم ما يشبه التكذيب منه تعالى لنفسه او لملائكته او لرسله.

و قوله: و علم عنده مخزون، هذا مبتداء موصوف و قوله: يقدم ما يشاء... الى اخره بمنزلة خبره، يعنى ان العلم الذى هو من القسم الاول يقع فيه النسخ و البداء و ما يجرى مجراهما من حدوث الاشياء النادرة الوقوع و ظهور الامور الغريبة العجيبة و خرق العوائد و تأثير الدعوات المستجابة فى دفع البلايا بعد ابرامها، فيقع فى هذا

---

۱. استأثربه تعالى. النسخة البدل.

العلم التقديم و التأخير عن ما وقع الحكم به على شىء، و يقع ايضاً فيه المحو و الاثبات. فيقدم تعالى منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء ثباته، و يمحى منه ما يشاء انمحائه و هو على كل شئى قدير.

الحديث الثامن
و هو الثامن و الستون و ثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن حماد عن ربعى عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه‌السلام يقول من الامور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء.»

الشرح

و قد علمت معنى كون الاجل موقوفاً، فقس عليه معنى كون الامور، سواء كانت اجالا او غيرها موقوفة عند الله، و معنى الحديث متضح بما ذكرناه فى شرح الحديث السابق عليه.

الحديث التاسع
و هو التاسع و الستون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابى عمير عن جعفر بن عثمان»، فى الفهرست: جعفر بن عثمان صاحب ابى بصير له كتاب روى عنه محمد البرقى. «عن سماعة عن ابى بصير و وهيب بن حفص»، مجهول، و الذى فى كتاب النجاشى و ابن داود: وهب بن حفص النحاس ذكره سعد و هو غير مصغر فيهما. «عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال: ان لله علمين: علم مكنون مخزون يعلمه الا هو، من ذلک يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فنحن نعلمه.»

الشرح

قد ذكرنا ما فيه غنية عن مزيدا عادة و توضيح هيهنا، فاكتف به ان كنت من اهل الفهم و الا فلا فائدة فى الاعادة ايضا.

الحديث العاشر
و هو السبعون و ثلاث مائة

«محمد بن يحى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال ما بدالله فى شىء الا كان فى علمه قبل ان يبدوله.

الشرح

يعنى ان ظهور الشىء و بدوه له بعد الخفاء انما يكون باعتبار العلم التفصيلى القدرى و المرتسم فى الا عدرية، و اما علمه القضائى و المرتسم فى اللوح المحفوظ: فيه يعلم الاشياء كما هى و على النحو الذى يكون الى يوم القيامة قبل وقوعها علما ثابتاً مستمراً لا تبديل فيه، فبهذا العلم يعلم ما يدوله قبل ان يبدوله يعلم به كما مر اثبات المحو بعد الاثبات و اثبات الاثبات بعد المحو. و كله اثبات و تحصيل و انشاء و تكميل و ظهور و اظهار ليس فيه شوب من الخفاء و الانمحاء و النقص و الحدوث و الانتظار، لا، عالم الامر كله فعل بلا قوة و حضور بلا غية و كمال بلا نقص و دوام بلا زوال و ثبات بلا انتقال و ظهور بلا خفاء. و لا يعرف معنى هذا الحديث الشريف لا تحقق البداء له سبحانه الا من تحقق بمعنى التوحيد الخاص الذى حققه العرفاء الكاملون من اهل البصيرة و الكشف.

كيف اثبت العلم السابق الالهى بما[1] لم يبدله تعالى بعد؟ اى لم يظهر. و ليس

---

۱. مما ـ م ـ د

العلم بالشیء الآنفس ظهوره للعالم به. و الحمد الله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هذانا الله.[1]

الحديث الحادى عشر
و هو الحادى و السبعون و ثلاث مائة

«عنه عن احمد عن الحسن بن على بن فضال عن داود بن فرقد عن عمر و بن عثمان الجهنى عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال: ان الله لم يبدله من جهل»

الشرح

معناه بعینه معنی الحدیث السابق، یعنی ان الله تعالی اذا بذاله شیء بعد ان لم یبد لیس ان یبدوله من جهل سابق، بل کان عالماً به قبل ظهوره علماً ازلیا دائما و عقلا محفوظاً ثابتاً لا تغیر فیه و لا استیناف اصلا، انما التعاقب و التجدد و الخفاء و الجلاء فی العلوم التی هی فی الالواح القدریة، و معذلک ان ذاته تعالی کما مر انفاً محیط بما مضی و ماسیأتی من صور الاشیاء المتعاقبة الجزئیة الزمانیة کما هی علیه من جزئیتها و زمانیتها و وقت حدوثها و وقت عدمها السابق و وقت عدمها اللاحق و کذا سائر احوالها و اوضاعها و لواحقها، علما ثابتا ازلیا محیطا بالکل دفعة واحدة غیر زمانیة و لا آنیة، بل دفعة دهریة یندرج فیها جمیع الازمنة و الدفعات الانیة.

الحديث الثانى عشر
و هو الثانى و السبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال: سألت ابا

---

۱. الاعراف/ ۴۳

عبدالله عليه‌السلام هل يكون اليوم شىء لم يكن فى علم الله بالامس؟ قال: لا، من قال هذا فاخزاه الله، قلت: ارأيت ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامة اليس فى علم الله؟ قال: بلى قبل ان يخلق الخلق.

الشرح

الخزى الذل و الهوان. قد علمت ان الله تعالى يعلم جميع الاشياء الكلية و الجزئية الثابتة و المتغيرة علماً واحداً ازلياً ثابتاً غير متغير، و مما يوضح تحقيق هذا كلام خاتم الحكماء الا سلاميين نصير الحق و الملة و الدين فى شرح رسالة مسألة العلم بعد ما ذكر اختلاف مذاهب الناس فى كيفية علمه تعالى بالجزئيات حيث قال:

و اما التحقيق فى هذا الموضع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة و لنقدم لبيانه ما يحتاج اليه فنقول: ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة، و الكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اى لا توجد معا او تكون قارة توجد معا.

والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع الزمان او فى زمان، فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه فى الوجود هى الموجود غير القار لذاته الذى يتصرم و يتجدد على الاتصال و هو الزمان، و يتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيراً على الوجه المذكور.

و الثانى لايمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان، فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه فى الوجود هى الموجود الذى يقبل الوضع لذاته، اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية، و يلزمه قبول التجزئة باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذى لبعض الاجزاء الى البعض[1] نسبة بان يكون فى جهة من الجهات منه و على بعد من تلك الابعاد غير تلك الجهة و البعد، و كل موجود يكون شأنه كذلك فهو مادى، و الطبائع اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها و

---

١. الى بعض «شرح رسالة مسألة العلم»

تشخصها هى اما الزمان كما للحركات، او المكان كما للاجساد[١]، او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع. و ما لا يكون زمانيا و لا مكانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من استناده الى احدهما.

كما اذا قيل: الانسان من حيث طبيعة[٢] الانسانية متى يوجد او اين يوجد، او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون و فى اى بلدة يكون، بلى[٣]! اذا تعين منها[٤] كهذا الانسان او هذه الخمسة و العشرة، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، و كون الاشخاص المتفقة الحقائق[٥] زمانيا او مكانيا لايقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمانى و غير مكانى، فان كثيراً منها ايضاً يوجد[٦] متعلقا بالزمان و المكان، كالاجرام الفلكية العلوية باسرها و كالكليات العناصر السفلية.

و اذا تقرر هذا فلنعد الى المطلوب[٧] و نقول: اذا كان المدرک امرا متعلقا بزمان او مكان فانما تكون هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة او الباطنة او غيرها، فانه يدرک المتغيرات الحاضرة فى زمانه و يحكم بوجودها، و يفوته ما يكون وجوده فى[٨] زمان غير ذلک الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول انه كان او سيكون و ليس الان، و يدرک المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها و يحكم عليها بانها فى اى جهة منه و على اى مسافة و اى بعد عنه.[٩]

اما المدرک الذى لايكون كذلک فيكون ادراكه تاماً، فانه يكون محيطا بالكل عالماً بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذى يتقدمه او يتأخر عنه، و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلک بل بدل ما يحكم المدرک الاول بان الماضى ليس موجوداً فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى[١٠] زمان معين لايكون موجوداً فى غير ذلک الزمان من الازمنة التى قبله[١١] او بعده، و يكون عالماً بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان و اى نسبة يكون بينه و بين ماعداه

---

١. الاجسام «المصدر» ٢. طبيعته «المصدر» ٣. بل. النسخة البدل.
٤. شخص منها «المصدر» ٥. الحقيقة «المصدر» ۶. يوجه ايضاً «المصدر»
٧. المقصود «المصدر» ٨. و يفوته ما كان فى «المصدر»
٩. اى مسافة ان بعد عنه «المصدر» ١٠. هو فى «المصدر» ١١. تكون قبله «المصدر»

مما يقع فى جميع جهاته و كم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناک او معدوم او حاضر او غائب، لانه ليس بزمانى و لا مكانى بل نسبة جميع الازمنة و الامكنة اليه نسبة واحدة، و انما يختص بالان او بهذا المكان او[1] بالحضور و الغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى، من[2] يقع وجوده فى زمان معين[3] و مكان معين.

و علمه بجميع الموجودات اتم العلوم و اكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى و اليه اشيربطى السموات التى هى جامع الامكنة و الازمنة كلها كطى السجل للكتب. فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره اليه او ما تأخر عنه. اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شيء منها. و ظاهران هذا النوع من الادراک لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرک لا بالة من الالات و لا بتوسط شيء من الصور، و لا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا و هو عالم به. فلا يسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا جميعها يثبت فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود. فان بالوجود يبين كل شيء[4] مما مضى او حضر او يستقبل اى[5] يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان.[6]

اما علمه[7] بالجزئيات على وجه الجزئى المذكور فهو لايصح الا لمن يدرک ادراكاً حسيا بالة جسمانية فى وقت معين و مكان معين، وكما ان البارئ تعالى يقال انه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال انه ذائق او شام او لامس، لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلک فى تنزيهه بل يؤكده، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرک بالالات الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلک تغيراً فى ذاته الوحدانية و لا فى صفاته الذاتية التى

---

١. بهذا المكان و ذلک المكان او «المصدر» ٢. او فوقى من «المصدر»
٣. او «المصدر» ٤. فان وجود كل شيء «المصدر» ٥. او «المصدر»
٦. كان مثبت فى جوهر عقلى يعبر عنه بالكتاب المبين «المصدر» ٧. اما العلم «المصدر»

یدرکها العقول، انما یوجب التغیر فی معلوماته و معلولاته و الاضافات التی بینه و بینها فقط. فهذا ما عندی من التحقیق فی هذا الموضع، انتهی کلامه بعباراته.

و هو نعم التحقیق فی بیان شهوده للاشیاء الجزئیة الزمانیة و المکانیة و نحو حضورها و وجودها بالقیاس الیه، و لکن علم الله بالجزئیات لیس منحصراً فی هذا النحو بل لابدان یعلمها قبل وجودها، بل له تعالی علمان اخران فعلیان مقدمان علی الایجاد سببان لوجود الاشیاء الجزئیة فی الخارج: احدهما علم متغیر فی نفسه متجدد یجری فیه المحو و الاثبات و النسخ و البداء و التردد و الابتلاء، کل ذلک لا بالقیاس الی ذاته الاحدیة الواجبة بل بالقیاس الی المراتب المتوسطة و النازلة، و الاخر علم مصون عن التغیر و التبدل محفوظ عن التجدد و التحول مقدس عن النسخ و البداء و ما یجری مجراهما.

و هو اما علم واحد حقیقی مجمل لا اجمال فوقه و هو عین ذاته تعالی الذی هو کل الوجود و کله الوجود، علی الوجه الذی حققناه و بیناه فی موضعه من ان جمیع المعانی الوجودیة و الحقائق الکونیة و مفهوماتها التفصیلیة موجودة هناک بوجود واحد بسیط احدی علی وجه اعلی و اشرف. و اما علم قضائی عقلی: مفصل بالنسبة الی فوقه مجمل بالقیاس الی ما دونه من العلوم النفسانیة و القدریة، فالاول یسمی بالعنایة و الثانی بالقضاء و الثالث و هو المذکور اولا بالقدر و منه کتاب المحو و الاثبات، و هذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدمة علی المرتبة الاخیرة التی افادها هذا المحقق فالمجموع اربع مراتب، و لایتطرق التغیر الا فی الاخیرتین علی وجه لا یلزم منه تغیر او تجدد علم له تعالی فی حد ذاته بذاته و لا فی قضائه کما بیناه مرارا.

الحدیث الثالث عشر

و هو الثالث و السبعون و ثلاث مائة

«علی بن محمد عن یونس عن مالک الجهنی قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول: لو علم الناس ما فی القول بالبداء من الاجرما فتروا عن الکلام به».

الشرح

قد علمت ان بناء الشريعة على الاعتقاد بانه تعالى يفعل ما يشاء و يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يجوز التغير فى ارادته و حكمه و تقديره كما فى البداء و نحوه. و هذا الاعتقاد على وجه لايقدح فى الحكمة و لا ينافى القول بالعلة و المعلول امر لا يتيسّر ادراكه الا لمن هو فى اخر طبقات القوى البشرية و قصيا مراتب العقول النظرية، و لهذا اتى بلفظة «لو» الامتناعية فى علم الناس و هم الجمهور و العامة بما فى القول بالبداء من الاجر، لان معرفة الاجر المترتب عليه فرع معرفته.

و اما السبب العلى فى ذلك: فان الانسان اذا اعتقد ذلک يكون نفسه مادام فى الدنيا متضرعة الى الله خائفة من عذابه لايعول على شىء من علمه و طاعته و ان كان صحيحا سالماً عن افة الرياء و نحوها، فيكون دائماً فى مقام الخشية و الخضوع و الخشوع و التضرع و الاستكانة متوكلا عليه لاغير. و لا يخفى ما فى هذه الحالة من الاجر الجزيل و الثواب العظيم.

الحديث الرابع عشر
و هو الرابع و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن محمد بن عمر و الكوفى اخى يحيى»، ليس بهذا الوصف اسم فى كتب الرجال المشهورة، و الذى ذكر فيها اثنان كلاهما من اصحاب الصادق عليه‌السلام: احدهما محمد بن عمرو بن مهاجر الحضرمى الكوفى و الاخر محمد بن عمرو الراشدى الكوفى. «عن مرازم بن حكيم قال: سمعت اباعبدالله عليه‌السلام يقول: ما تنبأ بنى قط حتى يقر لله بخمس: بالبداء و المشيئة و السجود و العبودية و الطاعة».

الشرح

تنبأ على صيغة «تفعل» اى صار نبياً و ليس من شرط تفعل ان يكون فعله اختلاقا و

المراد ما صار نبى نبيا قط حتى يقر لله اى يثبت لاجله بخمس خصال: اما البداء و المشيئة: فقد علمت ان مبنى الاحكام الشرعية و الخطابات التكليفية على المشيئة الزائدة و على البداء و النسخ و امثالهما، و اما السجود: فلما فيه من هيئة الخضوع و التواضع، فان بناء الانقياد و العبودية على المذلة و التواضع للمعبود على حسب الممكن المقدور للعبد ظاهراً و باطناً قالباً و قلباً، و لا شک ان هيئة السجود اعلى درجات هيئة الاستكانة و صورة التواضع و الخضوع و التذلل، حيث وضع اشرف مواضع البدن و هو الجبهة و الوجه الى اذل الاشياء و هو التراب، و لهذا ابى ابليس اللعين رئيس المتكبرين ان يسجد.

و قد ورد فى ثواب السجدة و فضلها ما ورد، و جعلت ركناً لا عظم العبادات البدنية التى يدور عليها رحى الاسلام، اعنى الصلوة فى كل ركعة منها مرتين تأكيداً لهيئة الخضوع و الهوان:

و عن النبى صلى الله عليه واله: اذا قرأ ابن ادم اية السجدة فسجد اعتزل الشيطان عنه يبكى فيقول: يا ويلتا امر هذا بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فعصيت فلى النار.

و اما العبودية: فلانها عبارة عن التواضع و التذلل فى الباطن و التبرى عن حول العبد و قوته الا بالله، و نسبتها الى سائر الاعمال الحسنة و الخيرات نسبة الروح الى البدن فانها غايتها و الغرض المترتب عليها.

و اما الطاعة: و هى الانقياد و امتثال الاوامر و النواهى و قبول التكاليف النفسية و البدنية و المالية، فمعلوم ان مدار العبودية و التسليم على وجوب الطاعة. فقد ظهر و تبين ان هذه الامور الخمسة من اصول النبوة و اركان البعثة.

الحديث الخامس عشر
و هو الخامس و السبعون و ثلاث مائة

«و بهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن جعفر بن يونس عن جهم بن ابى جهمة»، من اصحاب الكاظم عليه‌السلام، قال النجاشى: جهم بن ابى جهم و يقال له ابن ابى

جهمة كوفى روى عنه سعد بن مسلم نوادر. «عمن حدثه عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال: ان الله عزوجل اخبر محمداً صلى‌الله‌عليه‌واله بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون الى انقضاء الدنيا و اخبره بالمحتوم من ذلک و استثنى عليه فيما سواه.

الشرح

و قد علمت كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ان العلم الذى علمه الله ملائكته و رسله هو الضوابط الكلية التى يتكرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالى محمداً صلى الله عليه واله بما كان من ابتداء الدنيا و بما يكون الى انقضائها، و لهذا وصفه بالمحتوم اى واجب الوقوع بايجاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده اليه و على حسب موافاة الاسباب الفاعلية و الشرائط و المعدات القابلية معاً من غير معاون.

و اما الذى ليس كذلک من الامور النادرة الوقوع و الاتفاقيات، فعلمه مخزون عند الله لا يطلع عليه احد غيره الا عند وقوعه و هو المشاراليه بقوله: و استثنى عليه فيما سواه، اى فى ماسوى المحتوم من القضاء الذى لا يرد و لا يبدل.

الحديث السادس عشر

و هو السادس و السبعون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن الريان بن صلت»، و الريان بالياء المنقطة تحتها نقطتين المشددة بعد الراء المفتوحة البغدادى الاشعرى القمى خراسانى الاصل. ابوعلى روى عن الرضا عليه‌السلام: كان ثقة صدوقا «صه» و ذكر النجاشى: ان له كتابا جمع فيه كلام الرضا عليه‌السلام فى الفرق بين الال و الامة.

و فى الكشى بسند معتبر: ان الرضا عليه‌السلام قال فيه: ان المؤمن موفق و اذن له فى الدخول عليه و اعطاه من ثيابه و دراهمه ابتداءً منه عليه‌السلام و قد كان الريان احب ذلک و تمناه، و عن على بن محمد القتيبى قال: حدثنى ابوعبدالله الشاذانى قال: سألت

ریان بن صلت فقلت: و ربما[1] احتلمت فاغتسل و لیس معی من الثیاب ما استدنی[2] الا الثیاب المخالطة[3] فقال لی: سألت هذه المشیخة الذین بینا[4] فی القافلة عن هذه المسألة یعنی اباعبدالله الجرجانی و یحیی بن حماد و غیرهما؟ فقلت: بلی قد سألت قال: فما وجدت عندهم؟ قلت: لاشیء قال الریان لابنه محمد: لو شغلوا بطلب العلم لکان خیراً لهم و اشتغالهم بما لا یغنیهم[5]، یعنی من طریق الغلو ثم قال لابنه: قد حدثت ما حدثت[6] و هم ینتمونه الی القیل و لیس عندهم ما یرشدونه[7] الی الحق، یا بنی اذا اصابک هذا فالبس المخیطة[8] فاجعل جلبابه من ناحیة ذیلک و ذیله من ناحیة و جهک.

«قال: سمعت الرضا علیه‌السلام یقول: ما بعث الله نبیا قط الا بتحریم الخمر وان یقر لله بالبداء».

الشرح

معناه واضح بما مرّ.

الحدیث السابع عشر
و هو السابع و السبعون و ثلاث مائة

«الحسین بن محمد عن معلی بن محمد قال سأل العالم علیه‌السلام کیف علم الله؟ قال علم و شاء و اراد و قدر وقضی و امضی، فامضی ما قضی و قضی ما قدّر ما اراد، فبعلمه کانت المشیئة و بمشیئته کانت الارادة و بارادته کان التقدیر و بتقدیره کان القضاء و بقضائه کان الامضاء و العلم متقدم علی المشیئة و المشیئة ثانیة و الارادة ثالثة

---

۱. فقلت له انا محرم و ربما «کش» ۲. ما استدفئ به «کش»
۳. المخاطة «کش» کذلک فی النسخ و الصحیح، هو المخیط لعدم استعمال المخاطة من الافعال فی اللغة. ۴. معنا «کش» ۵. عن اشتغالهم بما لا یعینهم «کش»
۶. قد حدث بهذا ما حدث «کش» ۷. یرشدون «کش»
۸. اصابک ما ذکرت فالبس ثیاب احرامک فان لم تستدفئ به فغیّر ثیابک المخیطة «کش»

و التقدير واقع على القضاء بالامضاء.

فلله تبارك و تعالى البداء فيما علم متى شاء، و فيما اراد لتقدير الاشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم فى المعلوم قبل كونه، و المشيئة فى المنشاء قبل عينه و الارادة فى المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عياناً و وقتاً و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذوى لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من انس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، فلله تبارك و تعالى فيه البداء مما لاعين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء و الله يفعل ما يشاء.

فبالعلم علم الاشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و انشأها قبل اظهارها و بالارادة ميز انفسها فى الوانها و صفاتها و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و آخرها و بالقضاء ابان للناس اماكنها و دلهم عليها و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها و ذلك تقدير العزيز العليم.

الشرح

هذا السائل سأله عليه السلام عن كيفية علمه تعالى بالجزئيات الزمانية و المكانية فاجابه عليه السلام عنها بما افاده من المراتب الستة المترتب بعضها على بعض:

اولها العلم: لانه المبدأ الاول لجميع الافعال الاختيارية، فان الفاعل المختار لايصدر عنه فعل الا بعد القصد و الارادة، و لايصدر عنه القصد و الارادة الا بعد تصور ما يدعوه الى ذلك الميل و تلك الارادة، و التصديق به تصديقا جازماً او ظناً راجحاً، فالعلم مبدأ مبادى الافعال الاختيارية.

و اعلم ان المراد بهذا العلم المقدم على المشيئة و الارادة و ما بعدهما بحسب الاعتبار او التحقق هو العلم الازلى الذاتى الالهى او القضائى المحفوظ عن التغير فينبعث منه ما بعده و اشار اليه بقوله: علم اى علم دائماً من غير زوال و تبدل.

و ثانيها المشيئة و المراد بها مطلق الارادة، سواء بلغت حد العزم و الاجماع ام لا، و قد ينفک المشيئة فيناعن الارادة الجازمة، كما نشتاق او نشتهى شيئا و لا نعزم على

فعله لمانع عقلى او شرعى و اليه اشار بقوله: و شاء.

و ثالثها الارادة: و هى العزم على الفعل او الترک بعد تصوره و تصور الغاية المترتبة عليه من خير او نفع او لذة، لكن الله برئ ان يفعل لاجل غرض يعود الى ذاته و اليه الاشارة بقوله: اراد.

و رابعها التقدير: فان الفاعل لفعل جزئى من افراد طبيعة واحدة مشتركة، اذا عزم على تكوينه فى الخارج كما اذا عزم الانسان على بناء بيت فى الخارج فلا بد قبل الشروع ان يعين مكانه الذى يبنى عليه و زمانه الذى يشرع فيه و مقداره الذى يكون عليه من كبر او صغر او طول او عرض و شكله و وضعه و لونه و غير ذلک من صفاته و احواله، و هذه كلها داخلة فى التقدير و اشاراليه بقوله: و قدر.

و خامسها القضاء: و المراد منه هيهنا ايجاب العمل و اقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة، فان الشىء ما لم يجب لم يوجد كما هو مقرر عند الحكماء، سواء كان صدور الفعل باختيار او طبع او غيرهما، و برهان ذلک مسطور فى الكتب الحكمية و بعض الكتب الكلامية و لم يخالف فى ذلک الاصل احد من العقلاء الا اتباع ابى الحسن الاشعرى المنكرون للعلة و المعلول.

و اما ما سوى هئولاء فما من احد الا و هو قائل بضرب من الايجاب قالوا: و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، و هذه القوة الموجبة لوقوع الفعل، منّا، هى القوة التى تقوم فى العضلة و العصب من العضو التى توقع القوة الفاعلة فيها قبضا و تشنجاً او بسطاً و ارخاءً اولاً فيتبعه حركة العضو فيتبعه صورة الفعل فى الخارج من كتابة او بناء او غيرهما، و الفرق بين هذا الايجاب و بين وجود الفعل فى العين كالفرق بين الميل الذى فى المتحرک و بين حركته، و قدر ينفک الميل عن الحركة، كما تحس يدک من الحجر المسكن باليد فى الهواء.

و معنى هذا الايجاب و الميل من القوة المتحركة انه لولا هناک اتفاق مانع او دافع من خارج لوقعت الحركة ضرورة، اذ لم يبق من جانب الفاعل شئى منتظر، و كذلک الامر فى سائر القوى الفاعلة عند اقتضائها و ايجابها لفعل و لذلک يترتب الاثم على عازم المعصية. و الذى ورد: من ان هم المعصية لايوجب ذنبا و لا عقابا، محمول على

ان قصده لم يبلغ حد العزم و الاجماع كما سبق في اوائل الكتاب.

فقوله: و قضى، اشارة الى هذا الاقتضاء و الايجاب الذى ذكرنا انه لابد من تحققه قبل الفعل قبلية بالذات لابالزمان، الا ان يدفعه دافع من خارج، كما فى مثال الحجر المسكن فى الهواء، و ليس المراد منه القضاء الازلى لانه نفس العلم. و مرتبة العلم قبل المشيئة و الارادة و التقدير كما علمت، فكيف يكون بعد هذه الامور الثلاثة التى هى بعده؟ فيلزم تقدم الشىء على نفسه باربع مراتب.

و سادسها نفس الايجاد: و هو ايضاً متقدم على وجود الشىء المقدر فى الخارج، و لهذا يعده اهل العلم و التحقيق من المراتب السابقة على وجود الممكن فى الخارج فيقال: او جب، اى الشىء الممكن فى ذاته المفتقر الى العلة لا مكانه الذاتى بايجاب العلة له فوجب بايجابها له فاوجد بايجادها[1] اياه فوجد من ذلك الايجاد بل يقال: هذا[2] امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد، هذا اذ الم يكن صدوره بالاختيار و اما اذا كان الصدور بالاختيار فيزيد المراتب السابقة على الذى ذكروه فى كل ايجاد ممكن كما وقعت الاشارة اليها فى هذا الحديث.

فان قلت: اليس الايجاد و و الموجود و كذا الايجاب و الوجوب متضائفين و المتضائفان معان فى الوجود؟

قلت: المتضائفان و ان كانا من حيث مفهوما هما الاضافيان و من حيث اتصاف الذاتين بهما معا كما ذكرت، لكن المراد هيهنا ليس حال المفهومين، فان كلا من الموجد بالفعل و المقتضى او المحرك قد يراد به المعنى الاضافى و المفهوم النسبى، و حكمه كما ذكرت من كون تحققه مع تحقق ما اضيف اليه من حيث انه اضيف اليه، و قد يراد به كون الشىء بحيث يكون وجوده مستتبعاً لوجود شىء اخر، و هذا الكون لا محالة متقدم على كون شىء اخر هو تابعه و مقتضاه الموجود بسبب هذا الاقتضاء او الايجاد، كما فى تحريك اليد بحركتها للمفتاح تقول: تحركت اليه فتحرك المفتاح، فان الفاء يدل على الترتيب و ان كان معاً فى الزمان.

---

۱. بايجاد ما ــ م ــ ط؛ بالهواء ــ م ۲. هكذا ــ ط

و ربما يتقدم المقتضى على المقتضى زماناً فى عالم الاتفاقات اذا كان هناك مانع من خارج، كما فى المثال الذى ذكرناه وكما فى اقتضاء الشمس لاضائة ما يحاذيها من وجه الارض فحال بينهما حائل، فعدم استضائة ذلك الموضع ليس لاجل فتور او نقصان في جانب المقتضى المضئى، لان حاله في الاقتضاء و الاضائة لم يتغير عما كان، انما التخلف فى الاستضائة لاجل شىء من جانب القابل. فقوله عليه‌السلام: فامضى، اشارة الى هذا الايجاد الذى بينا انه قبل الوجود و الصدور.

ثم اراد الاشارة الى الترتيب الذاتى بين هذه الامور، لان الذى ذكره اولا يعطف بعضها على بعض بالواو العاطفة لم يفد الترتيب و لم يعلم منه الا التعاقب بحسب اللفظ فقال: فامضى ماقضى و قضى ما قدر و قدر ما اراد، فيفهم منه الترتيب لكن ليس بمنطوق صريح، فصرح بذلك الترتيب بايراد باء السببية فقال: فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كانت التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء.

ثم لما كانت الباء دالة بالاشتراك على معان اخرى غير السببية كالتلبس و المصاحبة و غيرهما و لوفى مواضع اخرى اتى بما لايحتمل غير المقصود بان صرح بمرتبة كل منها فى درجة التقدم و التأخر فقال: و العلم متقدم المشيئة، اى على المشيئة. و قدمر ان المراد به العلم الازلى، و المشيئة ثانية و الارادة ثالثة.

و قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، اراد به ان التقدير مع ترتبه و تقدمه الذاتى على القضاء الذى هو الايجاب و الاقتضاء كمامر فانه واقع عليه مسلط على جعله اقتضاء خاصا لايجاد خاص لموجود خاص مقدر بتقدير خاص. قد علمت ان التقدير الذى ضرب من العلم الجزئى ينبعث منه قضاء الفعل و ايجابه الجزئى الذى هو من جزئيات القضاء الازلى و يترتب على هذا الايجاب الايجاد المعبر عنه بالامضاء، فمعنى قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، ان التقدير واقع على القضاء الجزئى بامضائه و ايقاع مقتضاه فى الخارج.

قوله عليه‌السلام: فلله تبارك و تعالى البداء فيما علم متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء، يريدان يبين منشأ البداء و انه فى اى مرتبة من هذه المراتب يمكن ان يقع،

فيدل كلامه عليه‌السلام هذا و ما يتلوه من قوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء، ان البداء لايقع فى نفس العلم الازلى القضائى و لا فى المشيئة و الارادة الازليتين و لا بعد تحقق الفعل بالامضاء، بل لله البداء فى عالم التقدير الجزئى و فى لوح المحو و الاثبات، فقوله: فيما علم، اى له البداء فى ما علم علما كليا سابقاً، كالحكم بموت كل انسان بان يجرى به فى هذا الجزئى مثلاً من جزيياته ام بغيره متى شاء مشيئة زمانية كمادلت عليه لفظة متى.

و قوله عليه‌السلام: و فى ما اراد لتقدير الاشياء، اى له البداء فى ما اراد اولاً ارادة كلية تابعة للقضاء الكلى، فيريد ارادة اخرى جزئية عند تقديره الاشياء الجزئية الزمانية تقديراً جزئياً زمانيا، فيقدره على حسب ما بداله فى هذه المرتبة، و فى الحقيقة هذه التغيرات و الارادات الجزئية انما تقع لضرب من ملائكة الله الذين هم وسائط رحمته و جوده و لا شأن لهم الا الطاعة و العبودية.

ثم اراد ان يبين ان هذه الموجودات الواقعة فى الاكوان المادية لها ضرب من الوجود و التحقق فى عالم القضاء الالهى قبل عالم التقدير التفصيلى و قبل هذا العالم الذى لها فيه هذا النحو من الوجود المادى المحسوس باحدى الحواس الظاهرة فقال: فالعلم فى المعلوم، لان العلم و هو صورة الشيء مجردة عن مادة، نسبته الى المعلوم به نسبة الوجود الى الماهية الموجودة به، فكل علم فى[1] معلومه بل العلم و المعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار و كذلک حكم قوله: و المشيئة فى المنشأ و الارادة فى المراد قبل قيامه، اى قبل قيام المراد و هو المعلوم المنشأ قياماً خارجياً.

فانه كما ان المعلوم بالذات هو الذى يتحدبه العلم لا الذى هو فى خارج محل العلم، الا عند من جعل العلم من مقولة الاضافات و هو مذهب سخيف مردود و لم يقل به اهل التحقيق. فكذا المنشأ هو الذى المشيئة، و المراد هو الذى مع الارادة و العلم لا الامر الذى بازائه فى الخارج، فانک اذا اشتهيت شيئا او عشقت احداً فمشتهاک الاصلى و معشوقک الحقيقى هو الذى فى خيالک و تصورک، حتى لو قوى

---

۱. كذا فى جميع النسخ، و الظاهر: مع.

خيالک و اشتد تصورک بحيث تشاهده دائماً بقوة نفسک فتستغنى بما حضر عندک من الصورة النقية الصافية عن كدورة المادة عن ما سواه من الصور الخارجية، الا انک لضعف تصورک و تخيلک و قصورهما عن درجة التمام فى قوة الوجود تريد تتميمه و ابقائه فى محل التصور باحضار صورته الخارجية بين يدى حسک البدنى ليتم به حضور صورة المعشوق بين يدى خيالک و حسک النفسى، فانک مادمت فى هذا العالم و شواغلک البدنية لا تقدر على الرجوع الكلى الى ذاتک و نفسک و استعمالک لحواسک الباطنة التى شأنها تصوير المرادات و مشاهدتها بعين الخيال الذى هو شعبة من الاخرة.

و اما وجودات الاشياء فى علم الله و فى المشيئة الالهية و الارادة الربانية فهى اقوى و اشد تحققا من وجوداتها الكونية المادية مما لايقاس و لايحصى، حتى انها كالاصل و هذه كالفروع و انها الحقائق و هذه كالامثال و الاظلال كما فى قوله تعالى: و ما عند الله خير و ابقى.[1]

و قوله: و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عيانا و وقتاً. يعنى ان هذه الانواع الطبيعية و الطبائع الجسمانية التى بينا انها موجودة فى علم الله الازلى و مشيته و ارادته الذاتيين السابقتين على تقديرها و اثباتها فى الالواح القدرية و الكتب السماوية، فان وجودها القدرى ايضاً قبل وجودها الكونى فى موادها السفلية عند تمام استعداداتها و حصول شرائطها و معداتها، و انما يمكن ذلک بتعاقب افراد و تكثر اشخاص فيما لايمكن استبقائه الا بالنوع دون العدد، و لا يتصور ذلک الا فيما يقبل التفصيل و التركيب و التفريق و التمزيج.

فاشار بتفصيلها اى بتفصيل الطبائع النوعيه الثابتة عندالله الموجودة فى قضائه وجوداً عقليا مقدساً عن الكثرة العددية و التقسيم المقدارى الى كثرة افرادها الشخصية بحسب الامكنة و الاوقات و المواد و الاستعدادات، و اشار بتوصيلها الى تركيبها من العناصر المختلفة بكيفياتها المتضادة التى يقع الاحتياج اليها عند انكسار

---

۱. الشورى/ ۳۶

سورتها فی بقاء المرکب زمانا یعتد به، اذ لولا الرطوبة لم یقبل التشکیل الطبیعی المناسب لذات کل مرکب من جهة افعاله و انفعالاته و ادراکه و تحریکاته، و لولا الیبوسة لم یحفظ الشکل الذی قبله فیزول سریعا فی اقل زمان کالماء فی قبوله للشکل و سرعة انمحائه، و لولا الحرارة لم یحصل النضج و الالتیام بین اجزائه و لا صدور الافاعیل الداخلیة کالجذب و الهضم و الاحالة و الدفع و الخارجیة کالشهوة و الغضب و الاکل و الشرب و المشی فی الحیوان و الکتابة و سائر الصنائع الفکریة و القولیة و الفعلیة فی الانسان، و لولا البرودة لم یحصل انعقاد و جمود فی المرکب فیقبل الذوبان و التحلل بسرعة و اراد بقوله: عیانا و وقتا، وجودها الخارجی الکونی الذی یدرکها الحس الظاهری فیه عیاناً و ذلک وقت تمام استعدادها المادی، فان الامور الجزئیة مرهونة باوقاتها.

و قوله علیه‌السلام: و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، یعنی ان الذی وقع فیه ایجاب ما سبق فی عالم التقدیر جزئیا او فی عالم العلم الازلی کلیا بامضائه و اجرائه، هو الشیء المبرم الشدید من جملة المفعولات کالجواهر العلویة و الاشخاص الکریمة و غیر ذلک من الامور الکونیة التی یعتنی بوجودها من قبل المبادی العلویة.

ثم شرح المفعولات التی تقع فی عالم الکون التی منها المبرم و منها غیر المبرم القابل للبداء قبل التحقق و للنسخ بعده و بیّن احوالها و اوصافها فقال: ذوات الاجسام، یعنی ان صورها الکونیة ذوات اجسام و مقادیر طویلة عریضة عمیقة، لاکما کانت فی العالم العقلی صوراً مفارقة عن المواد و الابعاد.

ثم لم یکتف بکونها ذوات اجسام لان الصور التی فی عالم التقدیر العلمی ایضاً ذوات ابعاد مجردة عن المواد بل قیدها: بالمدرکات بالحواس من ذی لون و ریح، و هما من الکیفیات المحسوسة، احدهما محسوس بحس البصر و ثانیهما بحس الذوق، و وزن، ای ثقل و هو من الکیفیات الانفعالیة، وکیل، و هو من النسب العددیة و بقوله: ما دبّ و درج، ای قبل الحرکة، و هی نفس الانفعالات المادیة لیخرج بهذه القیود الصور المفارقة، سواء کانت عقلیة کلیة او ادراکیة جزئیة، وکلتا هما مجردة عن عالم المواد و الحرکات و الجهات.

و اعلم ان المدارک منحصرة فى العقل و الخيال و الحس و العوالم ايضاً منحصرة فى ثلاثة: اعلاها العالم العقلى و هو عالم القضاء و اوسطها العالم المثالى و هو العالم القدرى و ادناها العالم الحسى و هو العالم المادى الظلمانى، و الانسان الكامل يدرک بعين عقله المعقولات و بعين خياله المثاليات و بعين حسه الجزئيات المادية.

ثم اورد لتوضيح ما افاده من صفة الصور الكونية التى فى هذا العالم الاسفل امثلة جزئية بقوله: من انس و جن و طير و سباع و غير ذلک مما يدرک بالحواس. ثم راجعاً الى ما ذكره سابقاً: من ان البداء لايكون الا قبل الوقوع فى الكون الخارجى، بل انما يقع فى عالم التقدير تأكيداً بقوله: فلله تبارک و تعالى فيه البداء، اى فيما من شأنه ان يدرک بالحواس و لكن عند مالم يوجد عينه الكونى، فاما اذا وقع العين الكونى الخارجى من المفهوم المدرک فلا بداء بعد خروجه عن عالم التقدير الى عالم التكوين. قوله: و الله يفعل ما يشاء، اى يفعل فى عالم التكوين ما يشاء فى عالم التصوير و التقدير.

ثم استأنف كلاماً فى توضيح تلک المراتب السابقة على وجود الافعال الخارجية و الاكوان المادية و خاصية كل منها بقوله: فبالعلم علم الاشياء، علماً ازليا ذاتيا الهيا او عقليا قضائيا: قبل كونها، فى عالمى التقدير و التكوين: و بالمشيئة عرف صفاتها، الكلية: و حدودها، الذاتية و طباعها الكلية و صورها العقلية. فان المشيئة متضمنة للعلم بالمنشأ قبل وجوده فى الخارج، بل المشيئة انشاء للشىء انشاء علميا كما ان الفعل انشاء له انشاء كونيا جسمانيا و لذا قال: و انشأ قبل اظهارها، اى فى الخارج على المدارک الحسية.

و قوله: بالارادة ميز انفسها فى الوانها و صفاتها، لان الارادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة يرجح اصل وجوده او نحواً من انحاء وجوده، فبها يتميز الشىء فى نفسه فضل تميز لم يكن قبل الارادة.

و قوله: و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و اخرها، لانه قدمر ان التقدير عبارة عن تصوير الاشياء المعلومة اولاعلى الوجه العقلى الكلى، جزئية مقدرة باقدار معينة

متشكلة باشكال و هيئات شخصية مقارنة لاوقات مخصوصة على الوجه الذى يظهر فى الخارج قبل اظهارها و ايجادها.

قوله: بالقضاء، و هو ايجابه تعالى لوجودها الكونى: ابان للناس اماكنها و دلهم اليها، لان الامكنة و الجهات و الاوضاع مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية الا عند حصولها الخارجى فى موادها الكونية الوضعية، و ذلك لا يكون الا بالايجاب و الايجاد الذين عبرعنهما بالقضاء و الامضاء كما قال: و بالامضاء، و هو ايجادها فى الخارج: شرح، اى فصل عالمها الكونى: و ابان امرها، اى اظهر وجودها على الحواس الظاهرة: و ذلك تقدير العزيز العليم، اى و ذلك الشرح و التفصيل و الابانة و الاظهار صورة تقدير الله العزيز الذى علم الاشياء قبل تقديرها فى لوح القدر و قبل تكوينها فى مادة الكون.

باب فى انه لا يكون شىء فى السماء و الارض الا بسبعة

و هو الباب الرابع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان بثلاثة روايات:

الحديث الاول

و هو الثامن و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جميعاً عن فضالة بن ايوب عن محمد بن عمارة، بن ذكوان هو الكلابى الجعفرى البزاز[1] الكوفى ابوشداد مات سنة احدى و تسعين[2] و مائة و هو ابن ثلاث و ثمانين سنة من اصحاب الصادق عليه‌السلام. «عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جميعاً عن ابى عبدالله

---

١. البراد «جامع الرواة» ٢. و سبعين «جامع الرواة»

عليه‌السلام انه قال: لايكون شىء فى الارض و لا فى السماء الا بهذه الخصال السبع: بمشيئة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و كتاب و اجل، فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر».

«و رواه على بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن حفص»، بن غياث روى عن ابيه و روى عن[1] محمد بن الوليد و روى عنه[2] الحسن الصفار و الحميرى و سعد ممن لم يرو.[3] «عن محمد بن عمارة عن حريز بن عبدالله ابن مسكان مثله».

الشرح

اما الاربع الاول فقد علمت بما سبقا تفسيرها و سببيتها لوجود الاشياء، اما الاذن: فالمراد به القضاء المذكور فى الحديث السابق، و اما الكتاب، فهو محل التقدير و هو جوهر نفسانى علوى و هو كالخيال فينا ينتقش فيه صور الاشياء الكلية على الوجه المقدر الجزئى التفصيلى.

فان صور جميع الاكوان الخارجية مسطورة اولاً فى قلوب الملائكة المقربين على الوجه الكلى ثم فى صدور الملائكة السماوية على الوجه الجزئى المقدر، و كما ان المهندس يسطر[4] صورة ابنية الدار التى علمها و اراد بنائها فى نسخة ثم يخرجها الى الوجود الكونى على وفق تلك النسخة الموافقة لعلمه و ارادته، فكذلك فاطر السموات و الارض كتب نسخة العالم من اوله الى اخره فى كتاب التقدير على وفق علمه و مشيئته ثم اخرجه على وفق تلك النسخة فى موادها الخارجية و امكنتها و ازمنتها.

و اما الاجل: فالمراد به امامدة زمان العالم كله او زمان كل شخص، و اما منتهى زمان العالم و عمره الذى عند القيامة الكبرى او منتهى عمر كل احد الذى عند موته و قيامته الصغرى، فان الاجل يطلق على المعنين: نفس المدة المعينة او آخرها او

---

۱. عنه «جامع الرواة» ۲. و فى بعض النسخ: عن.

۳. اى: لم يروعن الائمة عليهم السلام. ۴. يصدر ـ م ـ ط

انقضائها.

قوله: فمن زعم انه یقدر علی نقض واحدة فقد کفر، لان هذه الامور السبعة مما نص علیه القران و دل علیه البرهان و کل من نقض شیئا ثبت فی القران و اثبت بالبرهان فهو لا محالة کافر منافق.

الحدیث الثانی

و هو التاسع والسبعون و ثلاث مائة

«و رواه ایضاً عن ابیه عن محمد بن خالد عن زکریا بن عمران»، مجهول. «عن ابی الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام قال: لایکون شیء فی السموات و لا فی الارض الا بسبع: بقضاء و قدر و مشیئة و کتاب و اجل و اذن، فمن زعم غیر هذا فقد کذب علی الله اورد علی الله».

الشرح

قدمر تفسیر هذه الامور و یحتمل ان یراد بالقضاء هیهنا القضاء الازلی السابق علی القدر، فان لبعض هذه المذکورات نحوین من الثبوت: احدهما اجمالی عقلی و الاخر تفصیلی جزئی کما علمت فی العلم و المشیئة و الارادة، فالقضاء عبارة عن حکم ایجابی یقتضی وجود الشیء، اما عقلیا سرمدیا و هو القضاء الازلی الربانی قبل التقدیر، و اما جزئیا زمانیاً و هو القضاء الذی بعد القدر التفصیلی، و الشک من الراوی.

باب المشيئة و الارادة

و هو الباب الخامس و العشرون من كتاب التوحيد و فيه ستة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن عبدالله عن احمد بن ابى عبدالله عن ابيه عن محمد بن سليمان الديلمى»، له كتاب روى عنه احمد بن ابى عبدالله ابراهيم بن اسحق النهاوندى كذا فى الفهرست. «عن على بن ابراهيم الهاشمى»، هذا الاسم غير مذكور فى الكتب الرجالية.

«قال: سمعت ابالحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: لايكون شىء الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضى، قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: ما معى قدر؟ قال: تقدير الشىء من طوله و عرضه، قلت: ما معنى قضى؟ قال: اذا قضى امضاه فذلك الذى لامردّله».

الشرح

قد مضى تفسير هذه الالفاظ بما لا مزيد عليه و قوله عليه السلام فى معنى شاء: ابتداء الفعل. لانه قد سبق ان نسبة المشيئة الى الارادة كنسبة الضعف الى القوة و نسبة الظن الى الجزم، فانك ربما تشاء شيئا و لا تريده. فظهران المشيئة ابتداء العزم على الفعل و باقى الحديث مكشوف واضح بما تقدم.

لكن بقى فى هذا المقام شىء يجب التنبيه عليه و هو: ان تفصيل هذه الامور التى هى مبادى افعال الله و تميزها فى الوجود و تقدم بعضها على بعض انما يكون فى التى هى بالقياس الى افعاله الكونية خاصة لا التى بالقياس الى الفعل المطلق و الابداع الذى من الحق، فان المشيئة هناك مندمج فى الارادة و هما جميعا عين العلم و القدرة و الجميع عين ذاته تعالى بلا اعتبار كثرة و تفصيل كمامر من نفى الصفات الزائدة على الذات الاحدية و ارجاعها كلها الى حقيقة الهوية الحقة. فان ذاته الاحدية لما

كان فى غاية التجرد و الاستقلال فيكون عالماً بذاته و ذاته الذات التى هى بذاتها مبدأ الكل فهو علم محض يعلم ذاته. فيجب ان يعلم ذاته انه مبدأ الكل فيجب ان يعلم الكل من ذاته. لانه لايعلم ذاته الا علماً محضاً و مبدأ لجميع الاشياء. فلو لم يعلم الاشياء من ذاته لم يكن عالماً بذاته و قد ثبت ان ذاته علم بذاته.

ثم لما كانت ذاته مبدأ للاشياء بذاته من غير جبر او كره او تجشم قصد او تعمل او طبع او قسر، كان راضياً بصدور الاشياء عنه مريداً لها ارادة تابعة لمحبة ذاته. لان من احب شيئا احب جميع ما صدر عن ذلک الشیء و لکن بتبعية محبته لذلک الشیء. فكذلک وجب ان يكون علمه تعالى بذاته الذى هو نفس علمه بالاشياء كلها و ارادة لها. فهذه هى ارادته الخالية عن النقص و عن الغاية التى هى غير ذاته تعالى. فغايته و غرضه و منشائه و مراده فى فيضان الكل عنه تعالى ذاته. لاشیء اخر.

فثبت ان الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت ذات بوجه و علم بالاشياء بوجه و قدرة عليها و ارادة لها بوجه و غاية مطلوبة منها بوجه و خير و كمال لها بوجه كلها على سبيل الحقيقة لاعلى التجوز او التشبيه تعالى عن ذلک علواً كبيرا. و نحن انما نحتاج فى تنفيذ ما نتصور الى قصد ارادة و حركة حتى يوجد لقصورنا و عجزنا. و لا يصح ذلک فيه لبرائته عن الاثنينية. فتعقله لذاته يوجب صدور الاشياء عنه معقولة له و هو عالم الامر و القضاء و بتوسطه عالم التقدير و التصوير و بتوسطهما عالم التكوين و التزوير.[1]

الحديث الثانى
و هو الحادى و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن ابان عن ابى بصير قال: قلت لابى عبدالله عليه‌السلام: شاء و اراد و قدر و قضى؟ قال: نعم، قلت: و

---

۱. التدبير ـ د. التنوير ـ م

احب؟ قال: لا، قلت: و کیف شاء و اراد و قدر و قضی و لم یحب؟ قال: هکذا خرج الینا.

الشرح

ای خرج الینا من عندلله و علمنا من لدنه. و لعل الوجه فیه: انه تعالی ما احب شیئا غیر ذاته تعالی بالذات، و ان احب غیره فانما احبّه بتبعیة محبة ذاته، لانه من توابع ذاته، فکل ما هو اقرب الیه کان احب عنده فیرجع محبته لما سواه الی محبة ذاته.

و لذلک لما قرأ القارئ عند ابی سعید المهنی قوله تعالی: فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه[1]، قال: و یحق انه یحبهم لانه لایحب الانفسه، فلا یکون له نظر الی غیره من حیث انه غیره، بل نظره الی ذاته و الی افعاله فقط، و لیس فی الوجود الانفسه و افعال نفسه و تصانیف نفسه و ضائعه و اثاره و کلها راجع الیه، و هو غایة کل شیء فلا یجاوز حبه ذاته و توابع ذاته من حیث هو متعلق بذاته، فهو اذاً لایحب الا نفسه. و ما ورد من الاخبار فی حبه لعباده، فهو مأول بما ذکرناه و یرجع معناه الی انه جعله قریباً منه و کشف الحجاب عن قلبه حتی یراه بقلبه.

فحبه تعالی لمن احبه ازلی مهما اضیف[2] الی الارادة الازلیة، و اذا اضیف الی فعله و صنعه فی حق عبده، من تمکینه ایاه من القرب منه و الی مشیته و ارادته المخصوصة التی اقتضت تمکن هذا العبد من سلوک طریقة القرب الیه، فهو حادث یحدث بحدوث السبب المقتضی له، کما ورد فی الحدیث القدسی من قوله عزوجل: لایزال یتقرب العبد الی بالنوافل حتی احبه، فیکون تقربه بالنوافل سببا لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و حصوله فی درجة القرب و صیرورته من جملة المقربین فصار قریباً بعد ما کان بعیداً کائناً فی مقام المبعدین[3] کالبهائم و السباع و ابناء الشیاطین، فقد تجددت له درجة القرب و المحبوبیة بالمعنی الذی علمت من کونها علی وجه التبعیة، و لم یتجدد فیه تعالی صفة لم تکن، و لکن ربما یظن لهذا انه لما تجدد له القرب و صار

---

۱. المائدة/ ۵۴ ۲. ای: الحب. ۳. المتعبدین ـ م ـ ط

محبوباً له تعالى بعد ما لم يكن فقد تغير وصف العبد و الرب جميعاً، و هذا ظن باطل، اذ البرهان قائم على ان التغير عليه تعالى محال، بل لايزال من نعوت الكمال و الجمال على ما كان عليه فى ازل الازال.

و هذا مما ينكشف لک بمثال فى قرب الاشخاص: فان الشخصين قد يتقاربان بتحركهما جميعاً و قد يكون احدهما ثابت فيتحرک الاخر، فيحصل القرب بينهما بتغير فى احدهما فقط، و کذا[1] فى القرب المعنوى، فان التلميذ يطلب القرب من درجة استاذه فى كمال العلم و قوة اليقين و الاستاذ ثابت فى کمال علمه غير متحرک بالنزول الى درجة التلميذ، و التلميذ متحرک مترق من حضيض الجهل الى ذروة العلم و يفاع[2] الكمال، فلا تزال دائبا فى التغير و الترقى الى ان يقرب من استاذه و الاستاذ ثابت غير متغير، فكذلک ينبغى ان يفهم ترقى العبد فى درجات القرب من الله تعالى و صيرورته من جملة المقربين المحبوبين بعد ما لم يكن.

فاذن لا يبعد ان يكون امساکه عليه السلام عن الكلام فى حب الله لاجل ما يتوهم فيه من الحدوث و التغير فى ذاته، و مع قطع النظر عن هذا لايتيسر لاكثر الناس ان محبة الله لعباده و خلقه، سواء كانت حادثة او ازلية راجعة الى محبة ذاته فقط، لئلايلزم استكماله بغيره او ابتهاجه بشىء سواه، فلاجل هذا او شبهه اتى بالكلام المجمل من غير تبيين و تفصيل. و الله اعلم.

الحديث الثالث

و هو الثانى و الثمانون و ثلاث مائة

«على ابن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عن واصل بن سليمان»، مجهول. «عن عبدالله سنان عن ابى عبدالله عليه‌السلام» قال: سمعته يقول: امرالله و لم يشأ و شاء و لم يأمر، امر ابليس ان يسجد لادم و شاء ان لايسجد و لو شاء لسجد، و نهى ادم عن

---

۱. فهكذا ـ م ـ د ۲. اى: اعلى الكمال. بفاع ـ م ـ د

اکل الشجرة و شاء ان یأکل منها و لو لم یشأ لم یأکل.

الشرح

ان مشیئة الله تعالی من صفات ذاته فلا یمکن تخلف مقتضاه، و اما امره تعالی فهو لیس من صفاته بل هو من قبیل افعاله لکنه کما سبق علی قسمین: امر تکوین و امر تشریع. فالاول کما فی قوله تعالی: انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون[۱]، و الثانی کقوله تعالی: فقعوا له ساجدین[۲]، و کقوله: و لا تقربا هذه الشجرة[۳]، فالامر الذی من القسم الاول لکونه بارتفاع الوسائط لابد من وقوع المأمور به لاسبیل الا الطاعة خاصة من غیر احتمال تعص و تمرد، و الذی[۴] هو القسم الثانی لکونه بالواسطة و علی السنة الرسل و الملائکة فیمکن فیه العصیان و التجاوز عن الامر. فمنهم من اطاع و منهم من عصی.

اذا تقرر هذا فنقول: من الجائز ان یأمر تعالی عبده بشیء امراً تکلیفیا و لم یشأ وقوع المأمور به او نهی و شاء وقوع المنهی عنه لعلمه بالمصلحة العظیمة فی ذلک. کما امر ابلیس ان یسجد لادم علیه‌السلام و لم یشأ، بل شاء ان لایسجد. و نهی ادم عن اکل الشجرة و شاء ان یأکل منها، و لا یقع فی الوجود الا ما شاء الله. فلو شاء ان یسجد ابلیس لادم لسجد له لا محالة، و لو شاء ان لا یأکل ادم منها شیئا لم یأکل البتة کما فی قوله علیه السلام: ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن، و قوله تعالی: و ما تشاؤن الا ان یشاء الله.[۵]

الحدیث الرابع
و هو الثالث و الثمانون و ثلاث مائة

«علی بن ابراهیم عن المختار بن محمد الهمدانی»، مجهول غیر مذکور فی هذه

---

۱. یس/ ۸۲ ۲. الحجر/ ۲۹ ۳. البقرة/ ۳۵ ۴. من ـ م ـ د
۵. الانسان/ ۳۰

الکتب الرجالیة التی عندنا. «و محمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوی»، کأنه عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابیطالب ابو محمد مدنی تابعی من اصحاب الصادق علیه‌السلام کما فی رجال ابن داود و فی رجال الشیخ من الطالبین.[1] «جمیعاً عن الفتح بن یزید الجرجانی عن ابی الحسن علیه‌السلام قال: ان لله ارادتین و مشیئتین: اراده حتم و ارادة عزم، ینهی و هو یشاء و یأمر و هو لا یشاء، او ما رأیت انه نهی ادم و زوجته ان یأکلا من الشجرة و شاء ذلک و لو لم یشأ ان یأکلا لما غلبت شهوتهما مشیئة[2] الله تعالی. و امر ابراهیم ان یذبح اسحق و لم یشأ ان یذبحه و لو شاء لما غلبت مشیئة ابراهیم مشیئة الله».

الشرح

قد سبق التنبیه مراراً علی ان لله تعالی ارادتین: ثابتة و متجددة علی وزان علمه بالاشیاء، فکما ان له تعالی علما ازلیا محیطا بالاشیاء هو من صفاته الکمالیة و ما یلزمه ذاته من قضائه الازلی. و ایضاً علم اخر تفصیلی متجدد فی الواح قدریة قابل للنسخ و البداء، فکذلک له ارادتان: ارادة ذاتیة ازلیة متعلّقة بما هو الواقع عبر(ع) عنها بارادة حتم، لان متعلّقها واجب التحقق، و ارادة جدیده تابعة لعلم جدید عبر(ع) عنها بارادة عزم، لانها یقع بعد العلم و المشیئة فتکمل بها المشیئة و تصیر اجماعا و عزماً.

قوله(ع): ینهی و هو یشاء و یأمر و هو لایشاء، لما قسم کلا من الاراده و المشیئة قسمین اراد ان اللتان منهما من القسم الاول، فلابد من وقوع مقتضاهما بخلاف ما یکون منهما من القسم الثانی فانه قد لایقع، و لیس الامر کما یترا ای من ظاهر الکلام انه سبحانه قد یأمر و ینهی من غیر ارادة باتیان المأمور به او ترک المنهی عنه، حاشاه عن ذلک قیاسا علی السید الذی یأمر عبده بشیء یرید عدم اتیانه به لیظهر عذره علی من یلومه بایذاء عبده، بل المراد ان المشیئة الجزئیة کالعلم التجددی مما یمکن فیها

---

۱. اقول: هذا هو عبدالله بن حسن المحض و کان یتولی صدقات امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد ابیه الحسن و امه بنت الحسین علیهما السلام.

۲. مشیتهما (الکافی)

الطاعة و العصيان كما مر فى الحديث السابق فى قسمى الامر التكوينى و التشريعى.

فقوله(ع): و لو شاء و لو لم يشاء، اراد بهما المشيئة الازلية، فانها هى التى لايتخلف مقتضاها و لا يقع خلافها.

و مما جاء فى بعض الاخبار: ان ادم(ع) حج لموسى(ع) فقال موسى: انت خلقك الله بيده و نفخ فيك من روحه و اسجد لك ملائكته و اسكنك جنّته فلم عصيته؟ قال ادم(ع) له: انت موسى الذى اتخذك الله كليماً و انزل عليك التورية؟ قال له: نعم! قال له: كم من سنة وجدت الذنب قدر على قبل فعله؟ قال: كتب عليك قبل ان تفعله بخمسين الف عام قال: يا موسى اتلو منى على امر قد كتب على فعله قبل ان افعله بخمسين الف سنة؟

فان قلت: قوله: لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله، يدل على ان ابراهيم(ع) لم يشأ امتثال امره تعالى رضا و تسليما و لسنانظن بمثله ــ و هو خليل الرّحمن ــ الا الرضا و التسليم لامر الله؟

قلت: قد علمت الفرق بين الارادة الجازمة و الشوق الطبيعى كما فى صورة اكل الانسان الدواء البشع ارادة منه بامر الطبيب، فلم يكن العزم من الخليل صلوات الله عليه الا الاتيان بما امره الله كما دل عليه قوله تعالى حكاية عن حاله و عن حال ولده عليهما السلام: قال: يا ابت افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما و تله للجبين و ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا.[1]

و اما محبة الولد و شوق بقائه فذلك مما لاينافى الطاعة و الرضا لامر الله تعالى.

الحديث الخامس
و هو الرابع و اثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عن درست بن ابى منصور عن فضيل بن

---

۱. الصافات/ ۱۰۴ ـ ۱۰۲

یسار قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول شاء وارد و لم یحب و لم یرض شاء ان لایکون بشیء الا بعلمه و اراد مثل ذلک و لم یحب ان یقال ثالث ثلاثة و لم یرض لعباده الکفر».

الشرح

قد علمت ان المشیئة و الارادة قد تخالفان المحبة و الرضا، کما قد نرید نحن شیئا لا نستلذه کالحجامة و شرب الدواء الکریهة الطعم، فکذلک ربما انفکت مشیة الله و ارادته عن محبته و رضاه، فکل ما وقع او سیقع فی العالم سواء ان من الخیرات کالایمان و الطاعة او من الشرور کالکفر و المعصیة فالجمیع بمشیئة الله و ارادته غیر خارجة عن قضائه و قدره، لکن الخیرات کلها مقضیة منه مرضیة عنده تعالی و الشرور کلها مقضیة غیر مرضیة عنده، و انما دخل فی قضائه و قدره بالعرض لا بالقصد الاول لکونها لازمة للخیرات الکثیرة، فالخیر برضائه و الشر بقضائه.

و قوله: شاء ان لایکون شیء الا بعلمه و اراد مثل ذلک، ای شاء و قضی بحسب علمه الازلی بکیفیة نظام الخیر فی الکل علی وجود[1] الاشیاء علی الوجه الذی هو کائن و ان کان متضمنا لبعض الشرور و الافات، فیکون وجود الاشیاء علی هذا الوجه الذی هی علیه الان و فی کل وقت مما سبق فی علمه و تعلقت به ارادته و مشیته، و فی العالم شرور و خیرات و انوار و ظلمات و سعادة و شقاوة و صحة و سقم و ایمان و کفر و طاعة و معصیة و شکر و کفران و عدل و جور الی غیر ذلک من افراد الخیر و الشر و الکل بعلمه و قضائه. لکن المرضی المحبوب لیس الا الخیرات دون الشرور کما قال فی باب الخیرات: ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبیله[2]، و قوله: والله یحب التوابین و یحب المتطهرین[3]، و قوله: یحبّهم و یحبّونه[4]، و قال فی الشرور مثل قوله: و لا یرضی لعباده الکفر[5]، و قوله: ان الله بریٔ من المشرکین[6]، و قوله: لا یحب الله الجهر بالسوء من القول.[7]

---

۱. فی الکل وجود ـ م ـ د ـ ط ۲. الصف/ ۴ ۳. البقرة/ ۲۲۲ ۴. المائدة/ ۵۴
۵. الزمر/ ۷ ۶. التوبة/ ۳ ۷. النساء/ ۱۴۸

الحديث السادس
و هو الخامس و الثمانون و ثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن احمد ابن ابى نصر قال قال ابوالحسن الرضا(ع) قال الله: يابن ادم بمشيتى كنت انت الذى تشاء لنفسک ما تشاء و بقوتى اديت فرائضى و بنعمتى قويت على معصيتى جعلتک سميعا بصيرا قويا، ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک[1] و ذاک انى اولى بحسناتک منک و انت اولى بسيئاتک منى و ذاک اننى لا اسئل عما افعل و هم يسألون.

الشرح

فى هذا الحديث مسائل شريفة من العلم الالهى:

الاولى ان كل مايحدث فى الاعيان او فى الاذهان انما تكون بعلم الله و مشيئته و هو قوله تعالى خطابا لابن ادم: بمشيتى كنت انت الذى تشاء لنفسک، اى بارادتى كنت بحيث تشاء و تريد شيئا لاجل نفسک، اى خلقک ذا ارادة و علم تختار لنفسک ما تختار. فاذا كان اختيار العبد و مشيته بمشيئته الله و قضائه فكذلک وجودات الاشياء كلها باعيانها و ما يخطر فى اذهانها بمشيته تعالى و حكمه.

الثانية ان كل ما يوجد شىء من الاشياء سواءكان من الذوات او الصفات او الافعال فالجميع[2] موجود بقوته كائن بقدرته، و اليه الاشارة بقوله: و بقوتى اديت فرائضى فقوته تعالى سارية و قدرته نافذة فى جميع الاشياء، و هذا لاينافى قدرة العبد و اختياره كما سيجئى تحقيقه فى باب الجبر و القدر.

الثالثة ان كل خير وكمال و حسنة فهو من عند الله و كل شر و نقص و وبال و سيئة فمن جانب العباد و المخلوقات، لان الصادر منه بالذات ليس الا ايجاد الخير و افاضة الوجود. و اما الشرور و الافات فانما هى من اللوازم التابعة من غيران يتعلق بها جعل و تأثير، فان الوجودات بمصادماتها تنتهى الى اعدام و نقائص، فان بقاء الانواع

---

۱. النساء/ ۷۹ ۲. فهو النسخة البدل.

بتعاقب اشخاصها يستلزم الكون و الفساد و منشائهما وقوع التضاد فيما بين المواد، و كون الحرارة ضد البرودة ليس بجعل جاعل و لاكون الرطوبة و اليبوسته متضادتين بفعل فاعل، بل التضاد و التفاسد بين موجودات هذاالعالم من لوازم ما هياتها، و انما شأن الحق الاول افاضة الوجود على كل قابل لا غير و اليه الاشارة بقوله تعالى: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک، يعنى ان كل ما اصاب الانسان من حسنة او سعادة في الدنيا و الاخرة فهو من افاضة الله و فضله و كل ما اصابه من سيئة و شقاوة و شروافة فهو من قصور نفسه و نقصان قابليته عن قبول الجود الاتم و الفيض الاعظم.

الرابعة ان جاعل وجود الشىء و مبدع ذاته اولى بذات ذلک الشىء و ما يصدر عنه من باب الفضائل و الحسنات من ذاته. لمامر سابقا ان نسبة الشىء الى نفسه بالامكان و الى فاعله بالوجوب، فان وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن موجبه و جاعله بين ان يكون و ان لا يكون و نسبته الى موجبه و جاعله بالوجوب و الايجاب و النسبة الوجوبية اكد من النسبة الامكانية.

ثم كلّما كان الفاعل اعلى مرتبة كان ايجابه و تأثيره فى المعلول اقوى، ففاعل الفاعل و الفاعل البعيد اقوى ايجابا و اشد تأثيراً فى المعلول الاخير من الفاعل القريب. و اعتبر بالنور الشديد الشمسى اذا اجتمع مع الانوار المتوسطة و المنعكسات من سطوح المرايا و غيرها في انارة موضع فان الوسائط مضمحلة التأثير معه فى الانارة، فهكذا القوة الظاهرة الواجبة لاتمكن الوسائط الفاعلية فى استقلال التأثير و الايجاد و هو المشار اليه بقوله تعالى: و ذلک انى اولى بحسناتک منک.

الخامسة ان نسبة القبائح و السيئات الى مباديها القريبة المزاولة لها اولى من نسبتها الى المبدأ العالى، لما سبق ان شأن المبدأ الاعلى افاضة الوجود و اعطاء الخير و الجود لا غير، و النقائص و الشرور من الوازم الماهيات المتنزلة فى عالم التضاد، فالموجود كلّما بعد عن منبع الخيرات و نور الانوار نقص وجوده و قلت خيريته و ضعف نوره و هكذا الى ان ينتهى الى المواد الظلمانية و معادن الشرور و الافات و اليه الاشارة بقوله: و انت اولى بسيئاتک منى.

السادسة ان ليس لفعله تعالى غاية و غرض زائدتين على ذاته و انما الغاية و الغرض لافاعيل ماسواه من الفاعلين. و الغاية و الغرض اسمان لشيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالذی لاجله يفعل الفاعل فعله و يسئل عنه ب«لم» و هو يقع فی الجواب يقال له: الغاية، بالنسبة الى الفعل. فاذا قلت لبانی البيت لم تبنی البيت؟ فيقول فی جوابک: لاسکن فيه، فالسکنی غاية للبناء و غرض للبنّاء.

اذا علمت هذا فاعلم ان وجود الاشياء عنه تعالى من لوازم خيريته تعالى، ليس يريد بايجادها شيئا اخر غير ذاته، بل كونه على كماله الاقصى يقتضی ذلک، اذ كل فاعل يقصد فی فعله شيئا فذلک الشیء افضل منه و هو ادون منزلة من مقصوده، فلو كان للاول تعالى قصد الى ما سواه، ای شیء كان من ايصال خيرية او نفع او مثوبة الى احدا وطلب ثناء او شكر او محمدة او غير ذلک، لكان فی ذاته ناقصا مستكملا بقصده و ذلک محال، لان وجوده على اقصى درجات الفضل و الكمال، اذ كل كمال و شرف و فضيلة فهو رشح من رشحات وجوده فكيف يعود اليه من مجعولاته شیء من الفضيلة لم تكن فی ذاته؟ و ايضاً لو كان له قصد زائد او لفعله غرض يلحق اليه بواسطة الفعل يلزم فيه الكثرة و الانفعال و قد ثبت انه واحد احد من كل وجه هذا خلف.

فاذن قد ظهر انه لالمية لفعله و لا يسئل عما يفعل، و كل فاعل سواه فله فی فعله غرض و لفعله غاية يطلبها هی لامحالة فوقه، و تلک الغايات متفاضلة متفاوتة فی الشرف على حسب تفاوت الفواعل، و الذی عنده من الملائكة المقربين و من فی درجتهم من عباده المكرمين فلا غاية لفعله و عبادته و تسبيحه الا لقاء ذاته تعالى لاغير، و لمن دونهم من الملائكة السماوية و النفوس المدبرة غايات اخرى يشتاقون اليها و يتشبهون بها و يصلون اليها و هی بعد ذاته تعالى، و هكذا يتنازل الغايات حسب تنازل النفوس و الطبائع، حتى ان الجمادات و العناصر لها فی استحالاتها و حركاتها غايات طبيعية جعلها الله مركوزة فی ذاتها مجبولة على قصدها و طلبها و لكل وجهة هو موليها.[1]

---

۱. البقرة/ ۱۴۸

فاتضح و تبين ان لكل احد فى فعله غاية يسئل عنها و هو معنى قوله: و هم يسئلون، و ليس معنى قوله: لايسئل عما يفعل[۱]، كما زعمه علماء العامة من الاشاعرة و غيرهم ان ذاته تعالى لا يقتضى الخير و النظام و لايجب منه ان يكون العالم على افضل ما يمكن من الخير و التمام و الشرف و النظام بحيث لايتصور ما هو اكمل و اتم مما هو عليه، مستدلين على صحة ما ادعوه من المجازفة بان لا اعتراض لاحد على المالک فيما يفعله من ملكه، و العالم ملكه تعالى فله ان يفعل فيه كل ما يريد، سواء كان خيرا او شراً او عبثاً او جزافا، و هم لايقولون بالمخصص و المرجح فى اختياره تعالى لشىء قائلين على: ان الارادة تخصص احد الطرفين من دون الحاجة الى مرجح، لانه لا يسئل عن اللمية فيما يفعله، و هو كلام لاطائل تحته، فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليها سواء، لايتخصص احد الجانبين الا بمرجح و لا يقع الممكن الا بمرجح، و بذلک يثبت الحاجة الى وجود الصانع.

و اما الخاصية التى يقولونها فهو هوس، اليس[۲]، لو اختارت الجانب الاخر الذى فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصية؟ ثم تعلق الارادة بشىء مع ان النسبة الى الجانبين سواء هذيان، فان الارادة ما حصلت او لا ارادة لشىء ما ثم تعلقت بشىء مخصوص، فان المريد لا يريد اى شىء اتفق و لا يكون للمريد ارادة غير مضافة الى شىء اصلا ثم يعرض لها ان تعلقت ببعض جهات الامكان، نعم! اذا وقع التصور و حصل ادراک يرجح احد الجانبين يحصل ارادة مخصصة باحدهما، فالترجيح متقدم على الارادة.

فاذا علمت ان كل مختار لابد فى اختياره احد طرفى وجود شئى من مرجح فيجب ان يكون المرجح فى فعل الغنى المطلق غير زائد على ذاته و علمه بذاته، فذاته هى الغاية المقتضية لفعله لا لشىء[۳] اخر، اذ لا يتصور ان يكون امر اولى بالغنى المطلق ان يقصده، و الا لكان الغنى المطلق فقيراً فى حصول ما هو الاولى له الى ذلک الشئى و هو محال. فاذن هو الغاية للكل كما هو الفاعل للكل، فهكذا يجب عليک ان تعلم

---

۱. الانبياء/ ۲۳ ۲. ليس ـ م ـ ط ۳. شىء ـ م ـ د

تحقيق هذا المقام لتكون موحداً مخلصاً مؤمنا حقا.

اضائة عرشيّة و انارة مشرقيّة

لما كانت هذه المسئلة من مزالق الاقدام و مزال الافهام حتى ان اكثر الناس فى اثبات الارادة الجزافية و نفى الايجاب بالكلية حكمهم حكم الاشاعرة و ان كانوا منتسبين الى مذهب الاماميه، و ذلک لرفضهم طريق العلم و الحكمة و اشتغالهم بفروع الفقه عن اصول الدين و احكام اليقين، فلا بأس بان نزيدها ايضاحاً و اشراقا بالبيان و نبين الحق الصريح كاشفا على العقول و الاذهان.

فاقول: مما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب الملل انه: اول شبهة وقعت فى البرية[1] شبهة ابليس لعنه الله و مصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص و اختياره الهوى فى معارضة الامر و استكباره بالمادة التى خلق منها و هى النار على مادة ادم و هى الطين. و انشعبت هذه[2] الشبهة سبع شبهات و سرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلال، و تلک الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة و مذكورة فى التورية متفرقة على شكل مناظرة بينه و بين الملائكة بعد الامر بالسجود و الامتناع منه.

قال كما نقل عنه: انى سلمت ان البارئ تعالى الهى و اله الخلق عالم قادر و انه مهما اراد شيئاً قال له كن فيكون و هو حكيم فى فعله الا انه[3] يتوجه على مساق حكمته اسؤلة؟ قالت الملائكة: ما هى و كم هى؟ قال لعنه الله: هى سبع:

الاولى منها انّه علم قبل ان خلقنى انه اى[4] شىء يصدر عنى و يحصل منى، فلم خلقنى اولاً و ما الحكمة فى خلقه اياى؟

الثانية اذ خلقنى على مقتضى ارادته و مشيئته فلم كلّفنى بمعرفته و طاعته و ما الحكمة فى التكليف بعدان لاينتفع بطاعة و لا يتضرر بمعصية؟

---

۱. الخليقة «الملل و النحل» ۲. من هذه «الملل و النحل»
۳. حكيم الا «الملل و النحل» ۴. قبل خلقى اى «الملل و النحل»

الثالثة اذ خلقنی و کلفنی فالتزمت تکلیفه بالمعرفة و الطاعة فعرفت و اطعت فلم کلفنی بطاعة ادم و السجود له؟ و ما الحکمة فی هذا التکلیف علی الخصوص بعدان لایزید ذلک فی معرفتی و طاعتی؟[۱]

و الرابعة اذ خلقنی و کلفنی علی الاطلاق و کلفنی بهذا التکلیف علی الخصوص فاذا لم اسجد فلم لعننی و اخرجنی من الجنة، و ما الحکمة فی ذلک بعد ان لم ارتکب قبیحاً الا قولی: لا اسجد الا لک؟

و الخامسة اذ خلقنی و کلفنی مطلقا و خصوصاً فلم اطع فلعننی و طردنی فلم طرقنی الی ادم حتی دخلت الجنة ثانیا و غررته بوسوستی فاکل من الشجرة النهی عنها و اخرجه من الجنة معی؟ و ما الحکمة فی ذلک بعد انه لو منعنی من دخول الجنة استراح منی ادم و بقی خالداً فیها؟

و السادسة اذ خلقنی و کلفنی عموماً و خصوصاً و لعننی ثم طرقنی الی الجنة و کانت الخصومة بینی و بین ادم فلم سلطنی علی اولاده حتی اراهم من حیث لایرونی[۲] و تؤثر فیهم وسوستی و لا یؤثر فی حولهم و قوتهم و قدرتهم و استطاعتهم؟ و ما الحکمة فی ذلک بعدان لو خلقهم علی الفطرة دون من یحتالهم عنها فیعیشوا طاهرین سامعین مطیعین کان احری بهم و الیق بالحکمة؟

و السابعه سلمت هذا کله خلقنی و کلفنی مطلقا و مقیداً فاذا لم اطمع لعننی و طردنی، و اذا اردت دخول الجنة مکننی و طرقنی، و اذا عملت عملی اخرجنی ثم سلطنی علی بنی‌ادم، فلم اذا استمهلته امهلنی؟ فقلت: انظرنی الی یوم یبعثون قال انک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم[۳]، و مالحکمة فی ذلک بعد ان لو اهلکنی فی الحال استراح الخلق[۴] منی و ما بقی شر ما فی العالم؟ الیس بقاء العالم علی بقاء[۵] الخیر خیراً من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتی علی ما ادعیته فی کل مسئلة.

قال شارح الاناجیل: فاوحی الله تعالی الی الملائکة علیهم السلام: قولوا له انک

---

۱. و طاعتی اياه «الملل و النحل»　　۲. یروننی «الملل و النحل»　　۳. الحجر/ ۳۶ــ۳۸
۴. ادم و الخلق «الملل»　　۵. نظام «الملل»

فى تسليمك الاول انى الهك و اله الخلق غير صادق و لا مخلص. لو صدقت انى اله العالمين ما حكمت[1] على بـ«لم» فانا الله لااله الا انا لا اسئل عما افعل و الخلق مسئولون.

قال الفخر الرازى: لو اجتمع الاوّلون و الاخرون من الخلائق لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً من هذه الاشكالات الا الجواب الالهى.

و غرض الفخر اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار و نفى التخصيص فى الافعال.

و قد علمت ان ذلک مما ينسد به باب اثبات المطالب بالبراهين کاثبات الصانع و صفاته و افعاله و اثبات البعث و الرسالة، اذ مع تمکين هذه الارادة الجزافية لم يبق اعتماد على شیء من اليقينيات، فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الذى يعتقدونها هؤلاء الجدليون فينا امراً يرينا الاشياء لا على ما هى عليها.

فاقول: ان لکل هذه الشبهات التى اوردها اللعين جوابا برهانيا حقا ينتفع به من له قلب سليم او القى السمع و هو شهيد، و لا ينفع مريض النفس و الجدلى الذى غرضه ليس الا المماراة و المجادلة فلا يمکن الزامه الا بضرب من الجدل.

و لهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يسکته و هو بيان حاله و ما هو عليه من کفره و ظلمة جوهره عن ادراک الحق کما هو، و ان ليس غرضه فى ابداء هذه الشبهات الا الاعتراض و اغواء من يتبعه من الجهال الناقصين او الغاوين الذين هم من جنود ابليس اجمعين، فقيل له: انک لست بصادق فى دعواک معرفة الله و ربوبيته، و لو صدقت فيها لم تکن معترضا على فعله. و لکنت عرفت انه لا لمية لفعله المطلق الا ذاته. فان ايجاده للاشياء ليس له سبب و لا غاية الا نفس ذاته بذاته من غير قصد زائد و لا مصلحة و لا داع و لامعين و لا صلوح وقت و لا شیء اخر اى شیء کان الا الذات الاحدية. فان علمه بذاته الذى هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على الوجه الذى علمها و هو بعينه ارادته لها.

---

۱. ما احتکمت «الملل»

فثبت ان لا لمية لفعله و لا يسئل عما يفعل فعلا مطلقا، و انما تثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط و سائر الفاعلين كما مر و هو قوله فى القران: و هم يسئلون[1]، و فى هذا الحديث: و الخلق مسئولون.

و معلوم عند ارباب البصائر الثاقبة و اصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب الى الاخس فالاخس و الا بعد فالا بعد حتى انتهى الى اخس الاشياء و هى الهاوية و الظلمة، و العائدة اليه تعالى على عكس ذلك الترتيب، من الاخس فالاخس و الا بعد فالا بعد الى الاشرف فالاشرف و الا قرب فالاقرب الى ان ينتهى اليه سبحانه كما اشير اليه بقوله: يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه[2]. قوله: كما بدأكم تعودون[3]، فلكل منها غاية مخصوصة ينتهى اليها و لغايته ايضاً غاية اخرى فوقها و هكذا حتى ينتهى الى غاية لا غاية بعدها، كما ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله.

و اما الا جوبة الحكمية عن تلك الشبهات على التفصيل لمن هو اهلها و مستحقها فهى هذه:

اما الشبهة الاولى و هى السؤال عن الحكمة و الغاية فى خلق ابليس فالجواب عنها: انه من حيث انه من جملة الموجودات على الاطلاق، فمصدره و غايته ليس الاذاته تعالى الذى يقتضى وجود كل ما يمكن وجوده و يفيض عنه[4] الوجود على كل قابل و منفعل، و اما حيثية كونه موجوداً ظلمانيا و ذاتاً شريرة و جوهراً خبيثا، فليس ذلك بجعل جاعل بل هو من لوازم هويته النازلة فى اخر مراتب النفوس، و هى المتعلقة بما دون الاجرام السماوية و هو الجرم النارى الشديد القوة، فلاجرم غلبت عليه الانانية و الاستكبار و الافتخار و الاباء عن الخضوع و الانكسار.

و اما الشبهة الثانية و هى السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة و الطاعة و الغاية فى ذلك و كذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الانبياء و الرسل و انزال الوحى و الكتب، فالجواب عنها، ان الحكمة و الغاية فى ذلك تخليص النفوس من اسر الشهوات و

---

۱. الانبياء/ ۲۳ ۲. السجدة/ ۵ ۳. الاعراف/ ۲۹ ۴. وجوده يفيض عنه ـ م ـ د

حبس الظلمات و نقلها من حدود البهیمیة و السبعیه الی حدود الانسانیة و الملکیة و تطهیرها و تهذیبها بنور العلم و قوة العمل عن درن الکفر و المعصیة و رجس الجهل و الظلمة، و لا ینافی عموم التکلیف عدم تأثیره فی النفوس الجاسیة و القلوب القاسیة، کما ان الغایة فی انزال المطر اخرج الحبوب و انبات الثمار و الاقوات منها و عدم تأثیره فی الصخور القاسیة و الاراضی الخبیثة لا ینافی عموم النزول، و الله اجل من ان یعود الیه فائدة فی هدایة الخلائق کما فی اعطائها اصل الوجود، بل هو الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی[۱]، من غیر غرض او عوض فی فضله وجوده.

و اما الشبهة الثالثة و هی السؤال عن فائدة تکلیف ابلیس بالسجود لادم و الحکمة فیه. فالجواب عنها اولا: انه ینبغی ان یعلم ان لله فی کل ما یفعله او یأمره حکمة بل حکم کثیرة، لانه تعالی منزه عن فعل العبث و الاتفاق و الجزاف، و ان خفی علینا وجه الحکمة فی کثیر من الامور علی التفصیل بعد ان علمنا القانون الکلی فی ذلک علی الاجمال، و خفاء الشیء علینا لا یوجب انتفائه، و هذا یصلح للجواب عن مثل هذه الشبهة و نظائرها.

و ثانیها ان التکلیف بالسجدة کان عاماً للملائکة و کان ابلیس معهم فی ذلک الوقت، فعمه الامر بها تبعاً و بالقصد الثانی لکنه لما تمرد و عصی و استکبر و ابی بعدما اعتقد فی نفسه انه من المأمورین صار مطروداً ملعونا.

و ثالثا بان الاوامر الالهیته و التکالیف الشرعیة مما یمتحن به جواهر النفوس و یعلن ما فی بواطنهم و یبرز ما فی مکامن صدورهم من الخیر و الشر و السعادة و الشقاوة، فیتم به الحجة و یظهر المحجة لیهلک من هلک عن بینة.[۲]

و اما الشبهة الرابعة و هی السؤال عن لمیة تعذیب الکفار و المنافقین و ایلامهم بالعقوبة و تبعیدهم عن دار الرحمة و الکرامة. فالجواب عنها: ان العقوبات الاخرویة من الله لیس باعثها الغضب و الانتقام او[۳] ازالة الغیظ و نحوها، تعالی عن ذلک علواً کبیراً و انما هی لوازم و تبعات ساق الیها اسباب داخلیة نفسانیة و احوال باطنیة انتهت

---

۱. طه/ ۵۰ ۲. الانفال/ ۴۲ ۳. و ـ النسخة البدل.

الى التعذيب بنتائجها، من الهوى الى الهاوية و السقوط فى اسفل درک الجحيم و من مصاحبة المؤذيات و العقارب و الحيات و غيرها من المؤلمات.

و مثالها فى هذا العالم الامراض الواردة على البدن الموجبة للاوجاع و الالام بواسطة نهمة سابقة، فكما ان وجع البدن لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية و الافعال السابقة من كثرة الاكل و افراط الشهورة و نحوهما من غير ان يكون هيهنا معذب خارجى، فكذلک حال العواقب الاخروية و ما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق المعرضة عن الايات و هى نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة.[1]

و اما التى دلت عليه الايات و الاخبار الواردة فى الكتب الالهية و الشرائع الحقة من العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسئ من خارج على ما يوصف فى التفاسير فهى ايضاً منشأها امور باطنية و هيئات نفسانية برزت من الباطن الى الظاهر و تصورت بصورت النيران و العقارب و الحيات و القوامع من حديد و غيرها، و هكذا يكون حصول صور الاجسام و الاشكال و الاشخاص فى الاخرة كما حقق فى مباحث معاد الجسمانى و كيفيته تجسيم الاعمال و دل عليه كثير من الايات مثل قوله تعالى: و انّ جهنم لمحيطة بالكافرين[2]، و قوله: و برزت الجحيم لمن يرى[3]، و قوله: كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين[4]، و قوله: اذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور.[5]

ثم اذا سلم معاقب من خارج فان فى ذلک ايضاً مصلحة عظيمة، لان التخويف و الانذار بالعقوبة نافع فى اكثر الاشخاص و الايفاء بذلک التخويف بتعذيب المجرم المسئ تأكيد للتخويف و مقتض لازدياد النفع. ثم هذا التعذيب و ان كان شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه الشر القليل، كما فى قطع العضو لاصلاح البدن و باقى

---

۱. الهمزة/ ۶ و ۷ ۲. التوبة/ ۴۹ ۳. النازعات/ ۳۶ ۴. التكاثر/ ۵ـ۷
۵. العاديات/ ۹ و ۱۰

الاعضاء.

و اما الشبهة الخامسة و هى السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى ادم فى الجنة حتى غره بوسوسته فاكل ما نهى ان اكله فاخرج به من الجنة. فالجواب عنها: ان الحكمة في ذلک و المنفعة عظيمة، فانه لوبقى فى الجنة ابداً لكان بقى هو وحده فى منزلته التى كان عليها فى اوّل الفطرة من غير استكمال و اكتساب فطرة اخرى فوق الاولى، و اذا هبط الى الارض و خرج من صلبه اولاد لايحصى يعبدون الله و يطيعونه الى يوم القيامة و يرتقى منهم عدد كثير فى كل زمان الى درجات الجنان بقوتى العلم و العبادة، و اى حكمة و فائدة اعظم و اجل و ارفع و اعلى من وجود الانبياء و الاولياء و من جملتهم سيد المرسلين و اولاده الطّاهرين صلوات الله عليه و عليهم و على سائر الانبياء و المرسلين؟ و لو لم يكن فى هبوطه الى الارض مع ابليس الا ابتلائه مدة فى الدنيا و اكتسابه درجة الاصطفاء لكانت الحكمة عظيمة و الخير جليلا.

و اما الشبهة السادسة و هى السؤال عن وجه الحكمة فى تسليط الشيطان و هو العدو المبين على ذرية ادم بالاغواء و الوسوسة بحيث يراهم من حيث لايرونه. فالجواب عن ذلک: ان نفوس افراد البشر فى الاول الفطرة ناقصة بالقوة و مع ذلک بعضها خيرة نورانية شريفة بالقوة مائلة الى الامور القدسية عظيمه الرغبة الى الاخرة، و بعضها خسيسة الجوهر ظلمانية شريرة بالقوة مائلة الى الجسمانيات عظيمة فى اثار الشهوة و الغضب، و ليس سلطان الشيطان الاعلى هذا القسم لقوله تعالى: ان عبادى ليس لک عليهم سلطان[1]، انما سلطانه على الذين يتولونه و هم به مشركون.[2] و مع ذلک فلولم يكن فى الوجود وسوسة الشياطين و الاغواء و لا طاعة النفس و الهوى لكان ذلک منافيا للحكمة لبقائهم على طبقة واحد من نفوس سليمة ساذجة، فلا يتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمالة فى الارض لاغراض و نية عاجلة، الا ترى الى ما روى من قوله تعالى فى الحديث القدسى: انى جعلت معصية ادم سببا لعمارة العالم؟ و ما روى ايضاً فى الخبر: لولا انكم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم

---

١. الحجر/ ۴۲ ٢. النحل/ ١٠٠

يذنبون.

و اما الشبهة السابعة و هى السؤال عن الفائدة فى امهال ابليس فى الوسوسة لاولاد ادم الى يوم البعث. فالجواب بمثل ما ذكرنا، فان بقائه تابع لبقاء النوع البشرى بتعاقب الافراد و هو مستمر الى يوم القيامة، فكذلک وجب استمراره و دوامه لاجل ادامة الفائدة التى ذكرناها فى وجوده و وجود وسوسته الى يوم الدين.

و قوله: اليس بقاء العالم على الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟

قلنا: فاذن لم يكن دنيا، و الدنيا ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الاخرة، و لو كان كلها شراً و لكن وسيلة الى الخير الاخروى الدائم لكان وجودها خيراً من عدمها، و العالم الذى لايتطرق اليه الشرور و الافات عالم اخر اليه رجعى الطاهرات من نفوسنا، و هذا العين مع اشتهاره بالعلم فى غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من ايراد هذه الشبهات. و كل من له مرتبة متوسطة فى الحكمة يعلم دفعها و حلها فضلا عن الراسخ القدم فى الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان و المعرفة.

و معذلک ذكر الفخر الرازى اما المشككين ما نقلنا عنه من انّه: لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصاً عن هذه الشبهات الا بما سماه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة و انكار الغاية و نفى المرجح و السبب الذاتى لوجود الاشياء شعفاً بمذهب اصحابه و ترويجاً له من القول بالفاعل المختار و الارادة الجزافية، و ذلک لقصوره و قصورهم عن ادراک الحكمة المتعالية و فهمهم الانوار العلمية و عجزهم عن دفع الاوهام و الشبهات الموردة فى كل باب عقلى، لان ذلک لايتسير الا بترک الرغبة الى الدنيا و مالها و جاهها و الشهرة عند اربابها، و انى يتسير الوصول الى نيل الغوامض الالهية و فهم الاسرار اليقينية مع هذه الادواعى و الامراض النفسانية و الاغراض الدنيوية؟ و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

باب الابتلاء و الاختبار

و هو الباب السادس و العشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان:

الحديث الاول

و هو السادس و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن محمّد بن عيسى عن يونس بن عبدالرّحمن عن حمزة بن محمد الطيار»، كوفى من اصحاب الصادق(ع). «عن ابى عبدالله(ع) قال: ما من قبض و لا بسط الاّ ولله فيه مشيئة و قضاء و ابتلاء».

الحديث الثانى

و هو السابع و الثمانون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمّد بن خالد عن ابيه عن فضالة بن ايوب عن حمزة بن الطيّار عن ابى عبدالله(ع) قال: انه ليس شىء فيه قبض او بسط مما امر الله به او نهى عنه الاّ و فيه لله عزوجل ابتلاء و قضاء».

الشرح

البلاء من بلاه و ابتلاه و ابلاه و تبالاه، اى اختبره و خبربه، و منه ابلى فى الحرب اذا اظهر بأسه حتى بلاه الناس و خبروه قاله الجوهرى، و الغرض انه تعالى يعلم الجزئيات و يقضى بها على الوجه الجزئى و يبتلى كلامنها، فله فى كل تحريك و تسكين و قبض و بسط و امر و نهى مشيئة مخصوصة و قضاء جزئى و امتحان.

و قد علمت ان ثبوت هذه الامور لا ينافى تنزيهه تعالى فى مقام الاحدية المحضة و الهوية الواجبية قبل ايجاد الاشياء، و اما بعد ايجاد المبدعات و انشاء الاوليات و حصول الكثرة و نزول الامر، فله فى كل جزئى من الجزئيات علم جزئى و مشيئة و حكم

قبل وقوعه و بعده، فلا يتحرک متحرک و لايسکن ساکن الا بقضائه و حکمه، و لا تسقط من ورقة الا و يعلمها، و فی هذا المقام يصح منه الاختبار لی ما اورده فی کثير من ايات القران، و لا حاجة الی التأويلات البعيدة التی ذکره المفسرون من عند انفسهم حذراً منهم عن القدح فی التوحيد و الصمدية، و ليس کذلک بل يؤکد ذلک التوحيد و الصمدية کما يعرفه العارفون.

باب السعادة و الشقاوة[1]

و هو الباب السابع و العشرون و فيه ثلاثة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثامن و الثمانون و ثلاث مائة

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابی عبدالله(ع) قال: ان الله خلق السعادة و الشقاوة[2] قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه ابدا و ان عمل شرّا ابغض عمله و لم يبغضه و ان کان شقيا لم يحبّه ابدا و ان عمل صالحا احب عمله و ابغضه لما يصير اليه فاذا احب الله شيئاً لم يبغضه ابدا و اذا ابغض شيئاً لايحبه ابدا

الشرح

قد اشرنا سابقا الی ان سعادة کل شیء و خيره بنيل ما يکمل به وجوده و شقاوته و شره بنيل ما يضاد کماله، لان الوجود علی الاطلاق خير و سعادة و العدم علی الاطلاق شر و وبال، و کمال الوجود خير ذلک الخير و نقصه او زواله شره، و الشعور

---

۱. الشقاء (الکافی)   ۲. الشقاء (الکافی)

بذلک الكمال لذة و بهجة و الشعور بذلک النقص او الزوال الم و شقاوة، لكن الموجودات متفاوتة متفاضلة فى الوجودات و كمالاتها، فرب وجود و كمال وجود لشيء اخر هو نقص و افة لشيء اخر.

فكمال القوة الشهوية و لذتها بتكيف الالة بصورة مشتهاها كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة و كتكيف العضو الشام بكيفية الرائحة الطيبة و كذا حال باقى الحواس. و كمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية الغلبة على من يغضب عليه او بكيفية الشعور بوصول اذى او ضرر فى المغضوب عليه، و كمال القوة الوهمية بتكيفها بهيئة ما ترجوه او ما تذكره، و على هذا القياس سائر القوى و النفوس.

و كمال الجوهر العاقل بتصوره بصور المعقولات و بان يتمثل له جلية الحق الاول على قدر طاقته و قدر ما يمكنه ان ينال منه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأ فيه بالحق و بعده الجواهر العقلية العالية كالملائكة المقربين و عقول الانبياء الكاملين و الاولياء الواصلين ثم الروحانيات السماوية و المدبرات العلوية ثم ما بعدها تمثلاً و تصوراً، لا تمائز الذات، فهذا هو الكمال الذى به الجوهر العقلى و ما سلف هو الكمال الحيواني، و للانسان شركة لسائر الحيوانات فى تلك الكمالات.

و اما الذى يخصه بحسب ما هو به انسان هو الكمال العقلى الذى ذكرنا و به سعادته و بما يخالفه و هو الجهل بتلك الامور شقاوته، ثم اذا قائسنا بين السعادتين و الذتين اعنى العقلية و الحيوانية من حيث الكمية و العدد و من حيث الكيفية و الشدة و من حيث المتعلق[1] وجدنا العقلية اقوى كيفية و اكثر كمية.

اما الاول: فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكتنفة بعوارضها كماهى، و الحس لا يدرک الاكيفيات تقوم بظواهر الاجسام و سطوحها التى تحضره، فاذن الادراک العقلى خائض الى الكنه خالص عن الشوب و الادراک الحسى شوب كله.

---

۱. التعلق ـ م ـ د

و اما الثانی: فلان عدد تفاصیل المعقولات لا یکاد تتناهی، و ذلک لان اجناس الموجودات و انواعها غیر متناهیة و کذلک المناسبات الواقعة بینهما[1]، و المدرکات بالحواس محصورة فی اجناس قلیلة، و ان تکثرت فانما تکثرت بالموضوعات او بالاشد و الا ضعف، کالحلاوتین المختلفتین.

و اما الثالث: فلان المدرکات العقل هی المفارقات عن المادة و الصور الکلیة المجردة عن الاجسام و غوایشها بخلاف المحسوسات، و هی الباقیات الدائمات من غیر تغیر. و هذه هی الامور الدنیة الکائنة الفاسدة. فاذا کان الکمالات العقلیة اکثر و ادراکاتها اتم و مدرکاتها ارفع و اشرف کانت اللذة و السعادة بحسبها اشد. لان نسبة اللذة الی اللذة نسبة الکمال الی الکمال و الادراک الی الادراک و المدرک الی المدرک.

و اعلم ان هذه السعادة العقلیة هی سعادة المقربین الکاملین فی العلم من افراد البشر، و بعد هذه السعادة سعادة اصحاب الیمین و هم الذین صفت نفوسهم عن درن المعاصی و الشهوات الدنیة و سلمت قلوبهم عن الامراض الباطنة. فسعادتهم و ان کانت حسیة و مدرکاتهم اموراً محسوسة من الجنة و الحور و القصور لکنها خالصة عن المکدرات امنة عن التضاد و الفساد، واردة علیهم من الاسباب العالیة و الجهات الفاعلیة بلا مشارکة المادة السفلیة و استعداداتها و جهاتها الوضعیة. فنعیمها دائم و سرورها ابدی غیر زائل، و هکذا قیاس الشقاوة الحسیة التی تقابلها فی انها بعد الشقاوة العقلیة التی هی بالاحتجاب عن الحق و هی نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة[2]. و هذا هی المستولیة علی الجلود و الابدان، و هی اشد ایلاماً من کل تعذیب بنار حسیة، قال تعالی: کلا انهم عن ربهم یومئذ ملحجوبون ثم انهم لصالوا الجحیم[3]. تقدیما للاحتجاب عن الحق تعالی علی صلی النار.

اذا تقررت هذه المعلومات فنقول: فی هذا الحدیث مسائل:

الاولی: ان سعادة المرء و شقاوته ازلیتان کما قیل: السعید سعید فی الازل و الشقی شقی

---

۱. بینها ـ النسخة البدل. ۲. الهمزة/ ۶ و ۷ ۳. المطففین/ ۱۵ و ۱۶

لم يزل، و هو ما اشار بقوله تعالى: ان الله خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه، و المراد بهما: الحقيقتان العقليتان لا الحسيتان، لان وجود الامور العقلية متقدمة على الخلق لانها من عالم الامر و الحسيات متأخرة عن الخلق لانها تابعة، يعنى انه تعالى خلق سعادة كل سعيد و شقاوة كل شقى قبل ان يخلق خلقه، فان المنازل و المقامات التى يصل اليها اهل السعادة موجودة قبل وجودهم الدنيوى، و كذا المنازل و الدركات التى يصل اليها اهل الشقاوة موجودة قبل خلقهم. و يحتمل ان يكون معنى الخلق فى احد اللفظين و هو الاول بمعنى التقدير و فى الثانى بمعنى الايجاد، يعنى انه سبحانه يعلم فى الازل قبل ايجاد الخلائق حال ما يؤل اليه احوالهم من السعادة و الشقاوة.

و الثانية: ان السعيد محبوب الحق تعالى و الشقى مبغوضه و مغضوب عليه من الله و مطرود عن بابه. و قد سبق تحقيق انّ معنى محبة الله لغيره ماذا؟ و هى ترجع الى كونه فى درجة القرب منه تعالى و كذا معنى مقت الله و كراهة لاحد هو كونه فى درجة البعد عنه. و قد علمت ان السعادة و الشقاوة الحقيقيتين مرجعا[1] هما الى القرب منه تعالى و البعد عنه، و ان السعيد هو العبد المقرب و الشقى هو العبد المبعد. فثبت ان كل سعيد محبوب للحق الاول تعالى، و كل شقى ممقوت عنده مكروه له.

الثالثة: ان من احبه الله فى الازل لم يبغضه ابداً و من ابغضه لم يحبه ابداً.

و تحقيق هذه المسئلة على وجه التمام و الكمال يحتاج الى خوض عظيم فى بحار علوم الالهيات و معارف الربوبيات و هذا المقام يضيق عن تفصيل بيانه و لكن اللمحة الاجمالية و القول الوجيز فيه كما افاده بعض المحققين: ان الله سبحانه قسم عباده بالمشيئة و الارادة الازليتين الى قسمين: و قد علمت ان الغاية فى فعله المطلق ذاته لاغير و فى افاعيله التفصيلية ايصالها الى كمالاتها و سياقتها الى غاياتها.

فانقسمت الافعال الصادرة عن قدرته تعالى و ارادته الى قسمين: قسم ينساق به الى المنتهى الذى هو الغاية و الحكمة فى ايجاد الشىء و قسم يقف دون البلوغ الى

---

۱. مرجعهما ـ م ـ د

الغاية و كان لكل منهما نسبة الى صفة القدرة و المشيئة فاستعير لتسمية البالغ الى المنتهى اسم المحبوب و لبلوغه اليه اسم السعادة و استعير لتسمية الواقف دون غايته اسم المبغوض و لحالته فى الوقوف اسم الشقاوة، فمن سبقت له المشيئة فى الازل ان تستعمله القدرة الالهية للانسياق[1] الى الغاية و الارتقاء الى الدرجة القصوى، وفقه الله لذلك هيئات له اسباب الوصول و يكون ذلك توفيقا و هداية و لطفا و رضا فى حقه، و من سبقت له المشيئة الازلية بالانقطاع عن الغاية و الاستيقاف به دون البلوغ الى الحكمة، و ذلك بتسليط الدواعى و البواعث عليهم، فيكون ذلك قهراً و خذلانا و غضبا فى حقهم و اضلالا، فهكذا كانت احوال الفريقين فى البداية و النهاية: فريق هدى و فريق حق عليهم الضلالة[2]، و من يهن الله فما له من مكرم[3]، و من يهدى الله فهو المهتد[4]، و من يضلله فلا هادى له من بعده. و كل ذلك بتقدير رب الارباب و مسبب الاسباب، و لم يكن شىء من ذلك بخارج عن قانون القضاء و لاعن اتفاق و بخت و جزاف بل عن ارادة عازمة و حكمة لازمة و حكم جزم و قضاء حتم، ففاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء المنحتم بما سبق به التقدير.

و قدمر سابقاً: ان القضاء بازاء الامر الواحد الكلى و لفظ القدر بازاء التفصيل الغير المتناهى، فهيهنا موضع الحظر و الزلل لاكثر العباد، ان القسمة لما ذا اقتضت هذا التفصيل و اين انتظم العدل مع هذا التفاوت و التفضيل؟[5] و كان بعضهم لقصوره لايطيق ملاحظة هذا الامر و لايحتمل كشفه فالجموا عمالم يطيقوا فهمه و لا يحتملون كشفه بلجام المنع فقيل لهم: اسكتوا! فما لهذا خلقتم و لا بذلك امرتم لايسئل عما يفعل و هم يسئلون.[6]

و من كانت مشكوة قلوبهم ممتلئة نوراً مقتبساً من نور الله فى السموات و الارض و كانت زيتهم اولاصافيا يكاد يضيئى و لو لم تمسسه نار، فمسته نار فاشتعل نوراً على نور، فاشرقت اقطار ارض الملكوت بنور ربها بين ايديهم، فادركوا الامور كما هى عليه

---

١. للانسياق ـ م ـ د ٢. الاعراف/ ٣٠ ٣. الحج/ ١٨ ٤. الكهف/ ١٧

٥. التفصيل ـ م ـ د ٦. الانبياء/ ٢٣

فقيل لهم: تأدبوا بادب الله و اسكتوا و اذا ذكر القدر فامسكوا، فان حواليكم ضعفاء الابصار، فسيروا بسيرا ضعفكم و لا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم، فتخلقوا باخلاق الله و انزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليستأنس بكم الضعفاء و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة، كما يقتبس الخفاش من بقايا نور الشمس و الكواكب فى جنح الليل فيحيى حيوة يحتمله شخصه و حاله، و ان كان لا يحيى حيوة المترددين فى كمال نور الشمس، و كونوا ما قيل فيهم:

شربن[1] شراباً طيباً عند طيب كذاک شراب الطيبين يطيب
شربنا و اهرقنا الارض جرعة و للارض من كأس الكرام نصيب

فهذه رموز و اشارات الى معنى المحبة و البغض من الله لعباده و خلقه.

فقد تبين و تحقق من هذه الرموز و الاشارات ان من كان سعيداً فى الازل احبه الله و لم يبغضه ابداً، و من كان شقيا ابغضه الله و لم يحبه ابداً، فهذا هو مفاد قوله عليه السلام: فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه ابدا.

و قوله: فاذا احب الله شيئا لم يبغضه ابداً و اذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا، و قد علمت منا سابقا ان جواهر النفوس البشرية متفاوتة فى الانارة و الاظلام مختلفة فى الشرافة و الدنائة و ان كان افراد البشر بحسب هذه النشأة الدنيوية و الطبيعة البدنية متفقة نوعاً، و يؤيد ذلک قوله صلى الله عليه واله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، دل على ان ارواح الناس حقائق متخالفة و ان معدن وجود بعضهم، كالجوهر العقلى الذى هو واسطة وجوده من الله، هو اعلى من معدن البعض الاخر، كالجوهر الملكوتى الذى هو مما دون ذلک، فلا يعبد ان يكون النهايات على نسبة البدايات، فيكون مرجع كل نفس الى ما بدأت منه مع مايلحقها من الهيئات النفسانية التى تناسبها مما تزيدها نوراً و شرفا او تؤكدها ظلمة و دنائة كما هو المعلوم عند الله المقضى المقدر منه تعالى.

المسألة الرابعة ان جوهر نفس الانسانى قد يكون خيراً فاضلا شريفاً لكن اعماله

---

۱. شربنا ـ م ـ د

البدنية سيئة قبيحة، و قد يكون احد بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة و اخلاقه رذيلة و لكن اعماله الظاهرة من الصلوة و الزكوة و الحج و غيرها صالحة. فعند ذلک كان الاول محبوباً عند الله و عمله مبغوضاً و كان الثانى بعكس ذلک جوهره ممقوتاً و عمله محبوبا.

و السر فى ذلک: ان مدار السعادة الحقيقية على العلم الحقيقى بالله و ملكوته و هو لا يحصل الا بصيرورة النفس عقلا بالفعل و هو نور الايمان، و اذا حصل ذلک للانسان يصير جوهراً ملكوتيا قربها[1] من الله و لا يضره تفاريق المعاصى، لانها امور عارضة لا يدوم اثرها فى نفسه، بل يزول الاسباب فى اقل الزمان، و ان مدار الشقاوة الحقيقية على الجهل بالله و ملائكته و كتبه و رسله و باليوم الاخر و هو الضلال البعيد لقوله تعالى: و من يكفر بالله و ملائكته و كتبه و رسله فقد ضل ضلالاً بعيداً[2]، و اذا رسخ هذا الجهل يصير الانسان بعيداً عن رحمة الله و دار كرامته و عند ذالک لاينفع له صدور الاعمال الصالحة منه لانها كما قلنا امور فرعية لا تدوم اثارها فى النفوس فيزول بزوال اسبابها فى زمان يسير.

بالجملة مع الايمان الحقيقى لا يضر المعصية و مع الكفر لاينفع الطاعة. فثبت ان المرء قد يكون محبوبا مع كون عمله مكروها و قد يكون مكروها مع كون عمله محبوباً، و هذا مفاد قوله تعالى فى حق الاول: و ان عمل شراً بغض عمله و لم يبغضه، و قوله تعالى فى حق الثانى: و ان عمل صالحا احب عمله و ابغضه لما يصير اليه.

الحديث الثانى

و هو التاسع و الثمانون و ثلاث مائة

«على بن محمد رفعه عن شعيب العقر قوفى عن ابى بصير قال كنت بين يدى ابى عبدالله عليه‌السلام جالسا و قد سأله سائل فقال جعلت فداک يابن رسول الله من اين

---

۱. قربياً ــ م ــ د ۲. النساء/ ۱۳۶

لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم الله لهم فى عمله بالعذاب على عملهم فقال ابوعبدالله(ع): ايها السائل حكم الله تعالى لايقوم له احد من خلقه بحقه فلما حكم بذلك وهب لاهل محبة القوة على معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ماهم اهله و وهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم و منعهم اطاقة القبول منه فواقعوا ماسبق لهم فى علمه و لم يقدروا ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه لان علمه اولى بحقيقة التصديق و هو معنى شاء ما شاء و هو سره».

الشرح

الغرض من هذا الحديث: ان الذى هو السبب المقتضى لسعادة السعداء و كونهم ابداً مخلدين فى الجنة و نعيمها و الذى هو السبب المقتضى لشقاوة الاشقياء و كونهم ابداً مخلدين فى النار و حميمها ليس ذاک نفس الاعمال الحسنة و السعى فى اكتساب العلم و الطاعة، و لاهذا نفس الاعمال السيئة و السعى فى قضاء الشهوة و فعل المعصية، لان هذه الاعمال كلها من قبيل الاعراض بل هى من باب الحركات و الانفعالات و هى اضعف الاعراض، و العرض و ان كثر عدده لايوجب بتبديل الجوهر سيما الجوهر العقلى و النفسى حتى يصير بسببها جوهر الادمى الارضى جوهراً علويا قدسيا من جملة المقربين او جوهراً سفليا انجس و ابخس ما يكون و من جملة الشياطين، و انما المنشأ و المقتضى لسعادة السعداء امتداد[1] لطفه تعالى و توفيقه باعطاء القوة المعرفة و الطاعة لهم و افاضة النور عليهم و المقتضى لشقاوة اهل الشقاء امداد[2] قهره و خذلانه بايجاد قوة الشهوة و المعصية فيهم.

اذا علمت هذا فنقول: قول السائل: من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ سؤال عن لمية كون الاشقياء مخلدين فى النار معذبين بعذاب اليم دائم غيرمتناه الى حد بسبب اعمال عديدة صدرت منهم فى الدنيا، و كيف تعلق علمه تعالى بعذابهم حتى حكم لهم فى علمه بمثل هذا العذاب

---

۱. ابداء. النسخة البدل. ۲. ابداء. النسخة البدل

الدائم على عملهم اليسير بالاضافة الى هذا العذاب الشديد الغير المتناهى؟ و لابدان يكون لحكمه و ارادته على وفق علمه من داع لئلايكون حكمه جزافا[1] او اتفاقا؟

و حاصل ما اجاب(ع) به عن هذا السؤال: ان منشأ حكمه تعالى بالعذاب و الشقاء او الثواب و السعادة ليس نفس الاعمال القبيحة و الحسنة و هو المعبر عنه بقوله تعالى: حكم الله عزوجل لايقوم له احد من خلقه بحقه، اى اعمال الخلق و افعال العباد لاتقوم بحق ما حكم الله تعالى عليهم بالسعادة و الشقاوة، انما هى معدات[2] و ماهيات او علامات و امارات لما لحقهم فى القيامة، و لكن المنشأ و السبب فى سعادة السعيد و شقاوة الشقى ما اعطاهما من القوة و الملكة الراسخة الّتى تصير النفس بها جوهراً اخر من جنس الملائكة و من حزب الله، او من جنس الانعام و السباع و البهائم و من حزب الشيطان، فبرسوخ القوى و الملكات و الصور الباطنة تخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار حسب ما قدره الله فى سابق علمه الازلى من القسمة التى ذكرناها فى شرح الحديث السابق لخلقه اولاثم بتسليط الدواعى و البواعث عليهم ثانيا حتى يترسخ فيهم القوى و الملكات التى بها العذاب الدائم او النعيم الدائم.

و اليه الاشارة بقوله تعالى: فلما حكم بذلك، اى فى الازل بمقتضى تقسيمه وهب لاهل محبته القوة على معرفته و هى الملكة الراسخة فى الدنيا و صورة الملكية فى الاخرى و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ماهم عليه. اى سهل عليهم ثقل العبادات و مشقة الطاعات بسبب ما هم عليه من حقيقة تلك القوة الباطنية، كما فى قوله تعالى خطابا لنبيه(ع): الم نشرح لک صدرک[3]؟ اى بنور النبوة و قوة الرسالة، و وضعنا عنک وزرک الذى انقض ظهرک[4]، اى ثقل اعباء الرسالة و دعوة الخلق الذى لولا ذلک الانشراح لم يحتمله ظهرک، هذا بالقياس الى اهل المحبة و القرب، و قوله: و وهب لاهل المعصية القوة على معصيتهم... الى قوله: فى عمله، هذا بالقياس الى اهل

---

۱. و ـ م ـ د ۲. معدات بوجه و علامات بوجه اخر و الترديد لمنع الخلو، فافهم (نورى)
۳. الانشراح/ ۱ـ۳ ۴. الانشراح/ ۱ـ۳

العذاب و البعد علی وزان ما قررنا فی اهل المحبة.

و قوله: و لم یقدروا ان یأتوا حالا، ای الی حال او فی حال او بحال ینجیهم من عذابه ای من عذاب الله، کما اشیر الیه فی الکتاب الالهی بقوله: و اذا خبت زدناهم سعیرا[1]، و قوله: کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعیدوا.[2]

و قوله: لان علمه اولی بحقیقة التصدیق، ای علمه السابق و حکمه الازلی بشقاوة الشقی او سعادة السعید اولی[3] بحقیقة الایقاع و الاثبات فی الواقع[4] من اتیان العبد بفعل او حال او ارادته وسعیه علی وفات[5] ما قدر فی الازل او خلافا له، و حقیقة التصدیق جعل مطابق الحکم واقعا.

و ذلک لان علمه تعالی فعلی مقتض لتحقق الشیء و اعمال الخلائق و اراداتهم مهیات[6] و معدات[7] او علامات کمامر، مع ان الاعمال و الارادات ایضاً تابعة لحکمه تعالی، و الیه الاشارة بقوله: و هو معنی شاء ما شاء و هو سره، ای الذی ذکرناه معنی شاء العبد ما شاء الله کما فی قوله: و ما تشاؤن الا ان یشاء الله[8]، و هو ایضاً سره، ای کون مقتضی علمه و قضائه واجب التحقق، سر کون الافعال و المشیئات تابعة لحکم الله و قضائه و مشیئته و لا استقلال لها فی ترتب الغایات و حصول المطالب و المرادات الی ما یکون الامر مما شاء الله.

فان قلت: فهذا الحدیث کما فسرته یثبت ما تقوله الجبریة.

قلت: لیس کذلک و سیأتیک الفرق بینهما عند تحقیقنا لقدرة العبد و اختیاره.

---

۱. الاسراء/ ۹۷ ۲. الحج/ ۲۲

۳. وجه الاولویة کون العلة الفاعلیة اولی بفعله من القابل لان نسبة الشئی الی القابل بالامکان و نسبته الی الفاعل بالوجوب، النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم فافهم ان شاء الله (نوری).

۴. متعلق باولی لا بالاثبات و الایقاع، و کلمة «من» فی قوله: من اتیان، تفصیلته هذا (نوری).

۵. کذا فی جمیع النسخ و الظاهر: وفاق. ۶. مهیجات. النسخة البدل.

۷. معدات فی وجه علامات بوجه اخر، و الترديد لمنع الخلق فافهم (نوری).

۸. الانسان/ ۳۰

الحديث الثالث

و هو التسعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان»، الا حول عن معلى بن خنس له كتاب كذا في الفهرست. «عن علي بن حنظلة عن ابي عبدالله(ع) انه قال: يسلک بالسعيد[1] طريق الاشقيا، حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم لم يتداركه السعادة و قد يسلک بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس ما اشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء ان من كتبه الله سيعداً و ان لم يبق من الدنيا الا فواق ناقة ختم له بالسعادة.»

الشرح

فواق الناقة من افاقت الناقة افاقة، اجتمعت الفيقة في ضرعها و الفيقة اسم اللبن الذي يجتمع بين الحلبتين[2]، و المراد بفواق الناقة هيهنا زمان شرب الفصيل ذلک اللبن المجتمع في ضرعها، و معنى الحديث واضح و لمه و وجه صحته ما بيّن في الحديث السابق من ان الأصل في السعادة و الشقاوة طينة المرء و فطرته الاصليته لا صورة الاعمال و الافعال كمامر.

باب الخير و الشر

و هو الباب الثامن و العشرون من كتاب التوحيد و فيه ثلاثة احاديث

الحديث الاول

و هو الحادي و السبعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن محبوب و علي بن الحكم عن معاوية بن وهب قال سمعت اباعبدالله(ع) يقول انّ مما اوحى الله الى موسى(ع)

---

۱. في بعض نسخ الكافي: في طريق. ۲. يجتمع في الضرع بين الحلبتين (لسان)

و انزل الیه فی التوریة: انی انا اللّه لااله‌الا انا خلقت الخلق و خلقت الخیر و اجریته علی یدی من احب فطوبی لمن اجریته علی یدیه و انا اللّه لااله‌الا انا خلقت الخلق و خلقت الشر و اجریته علی یدی من اریده فویل لمن اجریته علی یدیه.»

الشرح

هذا الحدیث رد علی مذهب الثنویة القائلین بان الله فاعل الخیر فقط و فاعل الشر اله اخر سموه اهرمن او شیئا اخر فقالوا بالهین اثنین: اله الخیر و اله الشر، و لذلک ذکر اول کل واحدة من الفقرتین کلمة التوحید تأکیداً لان الخیر و الشر کلیهما من فعله و تأثیره، و قدمر البرهان علی ان لامؤثر غیره فی وجود شیء من الاشیاء بشرط ان یعلم کیفیة الصدور.

فاعلم ان الشر شران: حقیقی و غیر حقیقی، و الشر الحقیقی لا ذات له بل هو عدمی اما عدم ذات او عدم کمال الذات، و لو کان امراً وجودیا لکان اما شراً لنفسه و اما شراً لغیره، فان کان الاول لم یوجد نفسه و قد فرضناه موجودا هذا خلف.

و ایضاً کیف یقتضی شیء موجود عدم ذاته او عدم کمال ذاته، و الاشیاء طالبة لکمالات ذواتها، فاذا لم یقتض موجود عدم ذاته لا عدم کمال ذاته فلا یکون شراً لذاته.

و ان کان الثانی فکون شیء موجود شراً لغیره، اما ان یکون لانه یعدم ذلک الغیر او یعدم بعض کمالاته اولانه لا یعدم شیئاً اصلا، فعلی الشق الثالث لم یکن ما فرضناه شراً شراً، کما اشرنا الیه للعلم الضروری بان ما لا یوجب عدم شیء و لا عدم کمال شیء لایکون شراً لذلک الشیء، و اما علی الشقین الاولین فلیس الشر الا ذلک العدم لا نفس وجود ذلک الشیء الا بالعرض.

فثبت ان الشر الحقیقی لا وجود له اصلا، و انت اذا تأملت الاشیاء و استقریت حال الشرور وجدت کل ما یطلق علیه اسم الشر اما عدماً محضا او امراً مؤدیا الی عدم، فانه قد یطلق اسم الشر علی الموت و الجهل البسیط و الضعف و نقصان الخلقة، و لاشک ان هذه و امثالها عدمیات، و قد یطلق علی ما هو مثل الالم والوجع الذی

فيه ادراک لامر مناف، لو لم يكن ذلک الادراک لم يكن هذا النحو من الشر. فان الامر المنافي للخير قد لا يكون مدركا كتفرق الاتصال اذا حصل في جسم غير شاعر و قد يكون مدركا كمن يتألم بقطع عضوه بسكين او بتفرق اتصاله بحرارة مبددة ممزقة، فيكون قد اجتمع هناک شران: عدم، و ادراک عدم. و الاول شر بالذات و حقيقي و الاخر شر بالعرض و غير حقيقي بحسب جليل النظر. و اما بحسب دقيق النظر: فالاخر ايضا شر حقيقي ان كان المدرک قوة ذلک العضو السارية فيه و هي اللامسة التي يستعملها النفس فتدرک بها تفرق الاتصال الوارد على نفس ذلک العضو الحامل لتلک القوة السارية فيه. فان ادركت بقوة اخرى عقلي او حسي لم يكن ذلک الالم الشديد، اذ في الاول قد ادرک نفس الشر الذي هو عدم الاتصال و في الثاني ادركت صورته لا نفسه. و الشر بالذات نفس العدم لا صورة اخرى التي هي بازائها.

فالتحقيق: ان في الالم الحاصل عند تفرق اتصال العضو بحرارة ممزقة ثلاثة امور: تفرق اتصال الحاصل في العضو، و مبدأ قريب وجودي لذلک التفرق و هو الحرارة المقتضية له، و الثالث ادراک لتلک الحرارة. و لا شک ان تفرق الاتصال لكونه عدميا شر حقيقي.

و لا شک ان الحرارة في نفسها امر وجودي فلا يكون شراً حقيقيا بل شريتها لكونها مؤدية الى الشر الذي هو عدم الاتصال. و اما الادراک فان كان ادراكا لجوهر تلک الحرارة فيجب ان لايكون ادراكها من هذه الجهة شراً و لا الماً الا بالعرض، و ان كان ادراكا لها من حيث تأديتها[1] للتفرق كانت هذه الحيثية راجعة الى ادراک التفرق فقد ادرک امران: حرارة مستلزمة لفقد اتصال فيكون اذى فلا يخلو ان كان المدرک هو بعينه العضو المضر وراو القوة السارية فيه. فيكون هذا الادراک عين الامر العدمي فهو شر حقيقي قد حصل، و ان كان المدرک قوة اخرى، كمن تعقل و تخيل تفرق اتصال كان حاصلا في عضوه وقتا اخر او في عضو ولده او صديقه. كان هذا الادراک ادراک امر وجودي متعلق بامر عدمي فيكون شراً بالمعرض لا بالذات. فتأمل فيه فانه دقيق و قد

---

۱. تأديها ـ م

وقع اعتراضيا انجر الكلام اليه.

فعلم ان الشر الحقيقى لا ذات له و انما الذى له الشر اما شىء عدمى لازم لامر وجودى اوامر وجودى يلزمه عدم هو عدم كماله الثانى لا عدم ذاته كما عرفت. فالشر الحقيقى غير صادر و الصادر اما خير محض و اما خير يلزمه شر، فيطلق عليه الشر لاجل ذلك الاستلزام. فمن الممكنات ما هو برئ عن الشر و الفساد كالعقول القادسة و ضرب من الملائكة، و منه ما هو خير كثير يلزمه شر قليل. و معلوم ان ترک خیر کثیر لاجل شر قليل شرّكثير.

فقوله: خلقت الخلق و خلقت الخير فاجريته على يدى من احب، اشارة الى القسم الاول، و قوله: و خلقت الخلق و خلقت الشر فاجريته على يدى من اريد، اشارة الى القسم الثانى، دل الكلام على ان الخير مجعول بالذات لكونه محبوبا و ان الشر مجعول مراد بالبقى[1] لكونه لازماً للخير.

فان قلت: لم ما جعل هذا القسم بريئا عن الشر؟

قلت: فاذن لرجع القسمان الى القسم الاول و لم يكن قسم اخر فيكون تركه ترك خير كثير لشر قليل و ذلک شر کثیر کمامر. و اما كونه موجودا منفكا عن الشر فهو محال لامتناع ان يجعل الشىء غير نفسه. و من المحال ان يجعل الماء غير الماء و النار غير النار و ان يكون نار مع كونه نارا بحيث يمسها ثوب فقير و لا مانع عن الحريق و لا تحرقه.

فاذا نظرت الى حال الذى احرق ثوبه بالنار وكمية تضرره و كمية انتفاعه بالنار فى مدة عمره لم تجد بينها نسبة، هذا فى الشخص الواحد فكيف اذا انتفع النوع بل الانواع من الحيوان و النبات التى امزجتها تحصل بالنار. و لو لم يكن لذلک الشخص الا التضرر بالنار فحسب لكان وجودها حسنا بالقياس الى نظام نوعه كما يقطع عضو لصلاح بدن.

فاذن نقول فى كيفية دخول اصناف الشرفى القضاء الالهى: انه معلوم ان ليس

---

۱. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: بالتبع.

لكون الماهيات محتاجة الى الغير سبب و لا لكون درجة الاجسام قاصرة عن درجة العقول و النفوس و لا لكون الحيوانات انقص مرتبة من الملائكة سبب و لا لكون المتضادين متفاسدين علة و لا لكون كل كائن فاسداً علة و لا لكون الدنيا ضد الاخرة علة و لا لكون التعلق بالدنيا و شهواتها مانعا عن سعادة الاخرة علة و هكذا فى نظائر كثيرة غير معدودة.

منها: كون احدى غايات بعض الاشياء مضرة ببعض الموجودات او مفسدة له، مثل ان غاية القوة الغضبية و كمالها مضرة بالعقل الانسانى و ان كانت خيراً بحسب القوة الغضبية، و افراط فعل الشهوة و كمالها مضر بالنفس الانسانية التى كمالها بالعلم و ضبط القوى التى تحتها و ان كان ذلک خيراً بحسب القوة الشهوية.

فثبت ان الامور الموجودة التى يطلق عليها اسم الشرهى خيرات فى انفسها و انما شريتها بالقياس الى ما يتضرر منها او ينفسد لاجلها، و تلك الشرور و ان كانت كثيرة فى عالم الطبيعة بل فى الكائنات الشخصية التى تحت الافلاک و لكن ليس باكثرى بل يقع فى اشخاص قليلة و فى اوقات يسيرة، فان الاشخاص السالمين و الاصحاء من افراد الانسان بل من افراد كل نوع من الحيوان و غيره عددها اكثر من عدد ذوى الافات و العاهات و اوقات السلامة و البرء اكثر من اوقات الافة و الضرر.

ثم هذا العالم الارضى الذى فيه العاهات و الشرور لا نسبة له فى الحقارة و القلة الى عالم السموات الذى لا نسبة له الى عالم الملكوت، فلو كان كله شراً لازماً لتلک الخيرات العظيمة لم يقدح فى كون الخير مقصوداً بالذات، فالخير مقضى مقدر بالذات و الشر داخل فى القدر بالعرض. و قولنا: بالعرض، نعنى به انه اذا قسناه الى ما يتعلق به منافعها فهو بالعرض و الا فالحكم فى الجميع من حيث انه موجود حكم واحد، اذا لوجود بما هو وجود خير محض فهو مقدور مقضى بالذات لان كله مراد، و انت تعلم نسبة عنايته و لطفه وجوده الى الموجودات كلها نسبة واحدة و انما التفاوت التى فيها بحسب ذواتها القريبة و البعيدة من الحق الاوّل، ثم ليس اذا كان شىء بالقياس الى امر شرا فهو شر فى نظام الكل بل ربما كان خيرا بالقياس الى نظام الكل.

و بالجملة فكل شخص و ان كان شرا بالقياس الى شخص اخر و كل نوع و ان كان

بالقياس الى نوع اخر ناقصا فانه فى ذاته كامل، و الظلم و ان كان شرا فهو بالقياس الى قوة الغضبية خير.

و لا يصح ان يقال انه قد كان جائز ان يخلق الخالق المدبر القادر على ما يشاء خلقا خيراً محضا مبرءعن الشرور كله.

لانا نقول: هذا واجب فى الموجود المطلق و لكنه ليس بواجب فى كل موجود، فقد اوجد ما هو كذلک، لانه اوجد موجودات مقدسة عن الشرور و الافات كلها و اوجد ايضا قسما اخر و هو الذى غير خال من الشر كله بل فيه شوب من الشر، فلو لم يجد هذا النمط لكان الشر حينئذ اعظم كمامر.

و لو وجدت الامور التى فى هذا العالم كلّها بريئة من الشرور على حالة و صفة واحدة لكانت ماهياتها ماهية واحدة، و اذ من الواجب فى وجود اشخاص الكائنات من صور متضادة حتى امكن ان يحصل بتفاعلها و انفعالاتها امزجة يتبعها اكوان مركبة من الحيوان و النبات و يوجب من التضاد، و قد عرفت ان الاول سبحانه قد اعطى كل قابل ما يستحقه من الصورة و الكمال، فان وجد نوع ما يفسد الانسان مع انه فى نفسه كامل فانما يعده من الشر من ان خلق العالم و الامور العالية لاجل الانسان و ليس كذلک، و الذى خلق لاجله ما فى السموات و الارض انسان اخر وجوده خارج عن العالم الجسمانى.

فالاشياء بحسب اعتبار وجود الشر و عدمه منقسمة الى ما لا شرفيه اصلا و الى ما فيه ما هو شر و ما ليس بشر و الى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا، و القسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر و الى ما يتساويان فيه و الى ما يغلب فيه ما هو شر.

و هذه خمسته اقسام: الاول ما لا شرفيه اصلا و هو موجود، فان الموجودات التى لا تقارن و لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول الخاصة و الذوات الطاهرة لا شرفيها اصلا.

و الثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر و هو ايضاً موجود، فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة الا و يكون بحيث يعرض

منها فی بعض الاوقات و عند ملاقاتها لما یخالفها منع ذلک المخالف عن کماله. کالنار و الماء و غیرهما کما بیناه، یکون لا محالة من هذا القسم الثانی و هی قلیلة بالقیاس الی الکل، و وقوع التقاوم[1] المقتضی لصیرورة البعض ممنوعا عن کمالاته ایضاً فیها قلیل، فانه لایقع الا فی اجزاء العناصر و بعض المرکبات و فی بعض الاوقات.

و اما الاقسام الثلاثة الباقیة التی تکون شراً محضا او یغلب الشر فیها او یساوی ما لیس بشر، فغیر موجود، لان الموجودات الحقیقیة و الاضافیة تکون لا محالة اکثر من الاعدام الاضافیة الحاصلة علی الوجه المذکور.

فثبت ان المخلوقات قسمان لاغیر: خیر محض وجوداً و اثراً، و خیر یلزم وجوده شر، و هذان القسمان کما ینقسم الیها افراد مطلق الوجود الممکن کذلک ینقسم الیها افراد الانسان و لکن بحسب النشأة الثانیة، لان من افراد الانسان من کان وجوده الاخروی الخارج من القوة الی الفعل وجوداً خیراً لاشرفیة اصلا و منهم من کان وجوده مع الشر، و من هذا القسم من کان الغالب علیه الالم الدائم و العذاب الابدی.

و قد سبق منا ان وجود نفس الالم من الشر الحقیقی، فالبالغ فی الشقاوة هو الذی وجوده الادراکی عین الجهل و الضلال و هذا لا یتصور فی الدنیا، لان ما فی الدنیا اجسام و صور و لیس وجودها عین الالم و العذاب، و انما یمکن[2] ذلک فی الاخرة لان وجود کل من کان فیها وجود ادراکی، فاذا کانت نفس رسخت فیها هیئة الجهل و الضلال و خرجت ذاتها من القوة الی الفعل فی جانب الشقاوة الصرفة من غیر جهة کمالیة فیه، کان وجودها الاخروی نفس الالم و الاذی من غیر راحة، فکان وجودها شرا محضاً لا خیر فیه، فهو فی طرف المقابل للقسم الاول الذی لاشرّفیه. فلا یبعد ان یکون المراد من القسمین المذکورین فی هذا الحدیث الالهی هذین المتقابلین من اصناف النفوس الانسانیة.

---

۱. التصادم ـ م ۲. یکون ـ م

قوله: خلقت الخير واجريته على يدى من احب فطوبى لمن اجريته على يديه، اشارة الى الانسان الكامل فى العلم و العمل. و قوله: و خلقت الشر و اجريته على يدى من اريده فويل لمن اجريته على يديه، اشارة الى البالغ فى الجهل و الرذيلة، فهما الغايتان فى الخير و السعادة و الشر و الشقاوة و ما بينهما وسائط لا تعد و لا تحصى.

الحديث الثانى

و هو الثانى و التسعون و ثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد[1] عن ابى عمير عن محمد بن الحكيم عن محمد بن مسلم قال سمعت اباجعفر (ع) يقول: ان فى بعض ما انزل الله من كتبه: انى انا الله لااله الا انا خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن اجريت على يديه الخير و ويل لمن اجريت على يديه الشر و ويل لمن يقول كيف ذا و كيف ذا.»

الشرح

قد شرح ما سبق منه فى الحديث. و اما شرح هذه التسمية الواقعة فيه: فالمراد ان الويل لمن يقول: لم صار ذا خيراً و ذا شراً و لم صار ذا ممن جرى الخير على يديه و ذا ممن جرى الشر على يديه؟ و قد يطلق حروف الاستفهام بعضها بمعنى البعض فقد يقال: كيف و اين بمعنى «لم» و الغرض ذم الاعتراض على فعل الله و خلقه كما قيل: لماذا هذا التقسيم؟ و لماذا صار السعيد سعيداً جرى الخير على يديه حتى صار له طوبى و حسن مآب و لماذا صار الشقى شقيا جرى الشر على يديه حتى صار له الويل و العقاب و شر مآب؟

و بالجملة: اذا كانت الخيرات و الشرور كلها بارادة الله و قضائه و تقديره مكتوبة

---

۱. احمد بن محمد عن ابيه (الكافى)

علینا فی الازل قبل وجودنا، و معجونة فینا و قبل صدور افعالنا منا، فما بالنا لا نتساوی و لا نعادل فیها؟ و کیف نحترز عما لا یمکن الاحتراز و کیف نسعی فیما لا تأثیر للسعی؟ و بای شیء یفضل السعید علی الشقی و قد تساویا فیما قدر لهما؟ ان القسمة لما اقتضت هذا التفضیل و کیف انتظم عدل الله فینا مع هذا التفاوت الواقع فی التفضیل و قد قال تعالی: و اما انا بظلام للعبید[1]، و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون؟[2]

فهذا القائل ان کان غرضه الالتزام و الاعتراض و تمهید العذر فیما هو یصدده من الشرور و المعاصی فلا دواء له الا النار و هو المراد بقوله: ویل لمن یقول کیف ذا و کیف ذا؟ فان کان غرضه الاطلاع علی کیفیة صنع الله و معرفة حکمته فی خلق الاشیاء و ربط اسبابها الی مسبباتها، فان لم یکن من اهل هذا الاطلاع و لا له استحقاقیة ان یرتقی طائر فهمه الی هذا البقاع یقال له: اسکت فما لهذا خلقت، لایسئل عما یفعل و هم یسئلون.[3]

و لو القی الیه شیء من هذا العلم لزاده حیرةً و دهشة و شراً و وبالاً و افة و ضلالا، بل الصلاح و الخیر فیه ان یلجم بلجام المنع عما لا یطیق الخوض فی غمرته. و ان کان ممن یکون زیت قلبه صافیا و نفسه زکیة و طبعه لطیفا و ذهنه مستقیما فیجاب له او لا بمثل ما قال الشاعر.

هون علی بصری ما شق منظره　　　فانما یقظات العین کالحلم

اصبر صبراً جمیلا و کن متعرضا لنفحة من نفحات رحمة الله مترصداً لفتح باب من ابواب فضله و حکمته، و لا تعجل بالقران من قبل ان یقضی علیک وحیه[4]، اقرع باب الرحمة بالدعاء و لا تیأس من روح الله اذا تأخرت الاجابة، فلست اول من زل فی هذا المقام و ارتاب، و استغفر من هذا الکلام ثم فهم فرجع و تاب، اولاً تعتبر بحال موسی علیه السلام مع الخضر و اعتراضه علیه و انکاره بقتل الغلام او تتذکر قوله: لقد جئت شیئا امرا، لقد جئت شیئا نکرا[5]، و جوابه: الم اقل لک انک لن تستطیع معی صبرا[6]،

---

۱. ق/ ۲۹　۲. النحل/ ۱۱۸　۳. الانبیاء/ ۲۳　۴. طه/ ۱۱۴
۵. الکهف/ ۷۱ و ۷۴　۶. الکهف/ ۷۵

و[1] ثانیا و ذلک بعد سکون قلبه و قراره و رجوع سکینته و وقاره.

اعلم ایها السالک سبیل الهدی المعرض عن اغراض النفس و الهوی جعل الله عین بصیرتک مکحلة بنور العلم و العرفان و کشف عنها غشاوة العمی و الحرمان اسمع ما یشفیک و یکفیک فی ازالة الریب و یهدیک: ان حقائق الارواح متنوعة و جواهر النفوس مختلفة و الاستعدادات ایضاً فی مواد الجسمانیة و القوابل السفلیة متفننة.

فالارواح الانسیة بحسب الفطرة الاولی مختلفة فی الصفاء و الکدورة و الضعف و القوة مترتبة فی درجات القرب و البعد من الله تعالی، و المواد السفلیة بازائها بحسب الخلقة متباعدة فی اللطافة و الکثافة و مزاجاتها مختلفة فی القرب و البعد من الاعتدال الحقیقی و قابلیتها لما یتعلق بها من الارواح متفاوتة.

و قد قدر فی عالم التقدیر بازاء کل روح ما یناسبها من المواد، فحصل من مجموعها استعدادات لبعض العلوم و الادراکات دون بعض موافق لبعض الاعمال و الصناعات دون بعض علی حسب ما قدره الله فی العنایة الاولی و القضاء السابق کما قال صلی الله علیه واله: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة، ای ذووا[2] معادن و هی ما فی خزائن علم الله قبل ایجاد النفوس و ابدانها.

فلا یرد علینا انه یلزم مما ذکرت قدم النفوس و الارواح. لانا نقول: کینونة حقائق الاشیاء فی خزائن علم الله و قضائه کینونة اعلی و اشرف مما علیه وجودها فی عالم الامکان و دار الاکوان.

و بالجملة یتفاوت العقول و الادراکات و الاشواق و الارادات بحسب اختلاف الطبائع و القوی و الغرائز و الجبلات، فینزع بعضهم بطبعه الی ما ینفر عنه الاخر و یستحسن احدهم بهواه ما یستقبحه الثانی.

و العنایة الالهیة اقتضت نظام الوجود علی احسن ما یتصور و اجود ما یمکن من التمام، فلو امکن ان یکون احسن مما هو علیه لوجد، و لو تساوت الاستعدادات لفات

---

۱. کأنه عطف علی مقابله المقدر فی مقابله فکأنه قال اولا تعتبر بحال موسی اولا عند اعتراضه هکذا؟ و ثانیا و ذلک عند سکون قلبه؟ (نوری)　　۲. ذو ـ م ـ د

الحسن و الفضل فی ترتیب النظام و ارتفع الصلاح و الخیر و التمام و لبقی الناس کلهم علی طبقة واحدة و حالة واحدة لا یتمشی امورهم و لا ینتظم معیشتهم فهلکوا فی ایسر زمان، و لو بقوا فرضاً لبقیت المراتب الباقیة فی کتم العدم مع امکان وجودها فکان حیفا علیها و جوراً لا عدلاً و قسطاً و بقی الاحتیاج الی تلک الطبقات فی العالم مع عدمها.

و لو کان البصل زعفراناً والدفلی اقحواناً و لم یوجد البصل و الدفلی اصلا لحرم الناس من منا فعهما و تضرر روافی مناجحهم[1] بفقدهما مع امکان وجودهما.

و لو صارت الارض کلها ذهباً خالصاً لهلک الناس جمیعاً و لو کان الحدید کله فضة لتضرروا.

و کما لا یختلج فی صدرک ان البصل لم لَم یکن زعفرانا و القیصوم[2] زعفراناً و الارض ذهباً و الحدید فضة، فلا ینقدحن[3] فی بالک ان الباقل لماذا لم یکن سحباناً[4] و الفقیر سلطاناً و الشقی سعیداً و الجاهل حکیما و الوهم عقلا؟

اذ لو کان کذلک لاضطر السلطان الی صنعة الکنس و الحکیم المتأله الی مباشرة الرجس فابقی التناسل علی تقدیر التماثل و لم یبق السلطان سلطاناً و القهرمان قهرماناً و لاختل لانظام و ظهر الهرج و المرج فلم یکن ذلک عدلاً بل کان ظلما و جوراً.

فالعدل هو تسویة المواد و الاشباح بحسب الارواح و تعدیل الامزجة بحسب الانواع و توزیعها علی الاصناف و الاشخاص و توجیه الافراد من کل نوع الی ما یناسبها من الغایات، فمن اساء عمله و اخطأ فی اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره و سوء استعداده و کان اهلا للشقاوة فی معاده و ینادی فی لسان المالک: مهلا، فیداک اوکتا و فوک نفخ.[5] و انما قصر استعداده و اظلم جوهره لعدم امکان کونه احسن

---

۱. ای: حاجاتهم.　　۲. نبات طیب الرائحة یتداوی به. و بالفارسیة: بومادران.

۳. ینقدح ـ م. یتعرض ـ د　　۴. سحبابا ـ ط

۵. قال المفضل: اصله ان رجلا کان فی جزیرة من جزایر البحر فاراداان یعبر علی زق قد نفخ فیه فلم یحسن احکامه حتی اذا توسط البحر فخرجت منه الریح فغرق، فلما غشیه الموت استغاث برجل فقال له: یداک... یضرب لمن یحسن علی نفسه الحین.

مما وجد، كما لا يمكن ان يلدا لقرد انساناً مثلا فى احسن صورة و اكمل سيرة، و اليه الاشارة في قوله: و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربک و لذلک خلقهم و تمت كلمة ربک لا ملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين.[۱] و قوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون... و جعلنا من بين ايديهم سداً[۲]... الاية، و قوله: و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس[۳]... الاية، و قوله: من يهد الله فهو المهتد[۴]... الاية.

و كما لا تعترض على اقبح الناس انه لم لا يكون مثل يوسف في الحسن، فكذلک لا تعترض على شر الناس كابى جهل لم[۵] لا يكون مثل خير الناس كمحمد صلى الله عليه واله و اعذرهم، فان اختلاف الغرائز و الشمائل كاختلاف الاشكال و الطبائع و حسن الخلق و قبحه في النفوس كحسن الخلق و قبحه فى الابدان.

و اما كيف السبيل الى احتراز عما يجب الاحتراز عنه؟ فان شريف النفس نجيب الجوهر طيب الاصل لطيف القريحة قلّما يهم بشىء مما ليس فى فطرته و لم يقدر له من الفواحش و الرذائل لعدم المناسبة، و اذا هم نادراً بشىء منها لغلبة صفة من صفات نفسه و قواه و استيلاء داعية من دواعي وهمه و هواه او هيجان من شهوته و غضبه زجره زاجر من عقله و هداه كما قال تعالى فى يوسف عليه السلام: و لقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه[۶]، و اذا كان دون ذلک فى صفاء الجوهر و حسن الاستعداد فلا ينزجر الا بزجر زاجر خارج من الشرع و السياسة و الناصح و الأديب و غير ذلک و يستحى منه، فاذا هم بشىء مما فطر به من المحاسن وجد باعثا من عقله و درايته و ناصراً من توفيقه و هدايته فيقدم عليه بشوقه و شعفه لمناسبته اياه لا ينتهى عنه بدفع دافع و لومة لائم و لا يمنعه منع مانع و ان كان دون ذلک احتاج الى محرض و باعث و شوق[۷] من خارج.

و الخسيس النفس الخبيث الجوهر الردئ الاصل بالعكس فى جميع ما ذكر، و كل واحد منهما يشتاق الى ما يفعله بطبعه و يحبه و يستحسنه، و لهذا يحشر به و معه الى

---

۱. هود/ ۱۱۸ و ۱۱۹ ۲. يس/ ۷ و ۹ ۳. اعراف/ ۱۷۹ ۴. الكهف/ ۱۷

۵. و تعذرهم لم ـ ط ۶. يوسف/ ۲۴ ۷. محرض و باعث و مشوق ـ م ـ د

ما یؤل الیه و ان کان یعلم ان ضده اجود و احسن، کمحبة الزنجی ولده مع قبحه دون الغلام الترکی مع علمه بحسنه.

فهذا ما قصدنا ایراده فی شرح هذا الحدیث بعبارة محررة ذکرها بعض الاماثل فی مثل هذا المقام فاوردناها بلا تبدیل فی اکثرها لضیق الوقت عن اختیار الفاظ حسنة فی کل مطلب، اذالغرض الاصلی لیس الا اظهار الحق و اعلام العلم و تبیین الحکمة، فای عبارة اتفقت لذلک کفت فی هذا الغرض.

الحدیث الثالث

و هو الثالث و التسعون و ثلاث مائة

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن بکار بن کردم»، کوفی من اصحاب الصادق علیه‌السلام. «عن مفضل بن عمر و عبدالمؤمن الانصاری»، فی کتاب النجاشی: عبدالمؤمن بن القاسم بن قیس بن قیس[1] فهذا الکوفی ابوعبدالله الانصاری. و ایضاً فی النجاشی و «صه» اسند عنه اخو بومریم[2] الانصاری من اصحاب الباقر علیه‌السلام ثقة هو و اخوه و هو ابومریم عبدالغفار بن القاسم روی عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهماالسلام و قیس بن فهد صحابی. و فیه ایضاً: توفی سنة سبع و اربعین و مائة و هو ابن احدی و ثمانین سنة له کتاب روی عنه جماعة منهم سفیان بن ابراهیم بن یزید[3] الحارثی و فی الفهرست ابراهیم بن سلیمان الخراز. «عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: قال الله عزوجل: انا الله لااله‌الا انا خالق الخیر و الشر فطوبی لمن اجریت علی یدیه الخیر و ویل لمن اجریت علی یدیه الشر و ویل یقول کیف ذا و کیف هذا؟ قال یونس: یعنی من ینکر هذا الامر یتفقه[3] فیه.

---

۱. بن القاسم بن قیس بن قیس بن فهدالانصاری «جش» و فی جامع الرواة: فهدالکوفی ابوعبدالله الانصاری. وعده ابن الندیم فی الفهرست من فقهاء الشیعة.

۲. ابی مریم «جامع الرواة» ۳. مرثد «جش» یزید «جامع الرواة» ۳. بتفقه (الکافی)

الشرح

قدمر شرح مثله. و اما ما ذكره يونس بن عبدالرحمن فى معنى قوله عليه‌السلام: ويل لمن يقول كيف هذا من قوله: من ينكر هذا الامر يتفقه فيه. فاراد به ان من كان فى نفسه انكار هذا الامر اى مذهب اهل الحق يجب عليه ان يتفقه فيه حتى يعلم انه الحق و الا لاستحق الويل و العذاب الدائم، و هذا و ان كان صحيحاً فى نفسه لكن الذى ذكرناه اشمل وافيد و حمل كلام الله على المعنى الاعم الاشمل انسب و اليق و خصوصاً اذا كان منزلا فى الكتب السالفة كما فى الروايتين الاوليين.

نعم! ما ذكره احد خصوصيات الحكم الكلى الشامل و تفاصيله و اما الانحصار فى هذا المادة المخصوصة فغير لازم.

و من هذا القبيل ما يروى عن الائمة عليهم‌السلام: ان الصراط المستقيم هو اميرالمؤمنين عليه‌السلام و النبأ العظيم الذى هم فيه مختلفون[1] اميرالمؤمنين عليه‌السلام و انه فى ام‌الكتاب لدينا لعلى حكيم[2]، هو على بن ابى طالب عليه‌السلام و ان قوله تعالى: و بئر معطلة و قصر مشيد[3]، الاول هو الامام الصامت و الثانى هو الامام الناطق، و امثال ذلك فى ايات كثيرة مرادهم ما اشرنا اليه.

و كذا ما فى التفسير المنقول عن امامنا و مولانا ابى محمد حسن العسكرى عليه‌السلام من حمل اكثر الايات على احوال الائمة و احكامهم و احوال خصومهم و الجاحدين لمنزلتهم و الغاصبين حقهم ليس المراد به ان معنى الاية منحصر فيه، بل ذلك احد محامله و معانيه و بعض بطونه و فحاويه، بهذا يدفع عنا تشنيعات العلماء العامة. والله اعلم باسرار كلامه.

---

۱. النبأ/ ۲ و ۳ ۲. الزخرف/ ۴ ۳. الحج/ ۴۵

باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين

و هو الباب التاسع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه اربعة عشر حديثا:

الحديث الاول

و هو الرابع و التسعون و ثلاث مائة

«على بن محمد بن سهل بن زياد و اسحق بن محمد»، مشترک بين عدة من الرجال و كأنه اسحق بن محمد البصرى يكن ابا يعقوب يرمى بالغلو من اصحاب الجواد عليه‌السلام «صه» و فى الكشى: انه من الغلاة ثم عن ابى النضر ابو يعقوب اسحق بن محمد البصرى كان غاليا مولعاً بالحمامات المراعيش و هو احفظ من لقيته.[1] «و غيرهما رفعوه قال: كان اميرالمؤمنين عليه‌السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ اقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا اميرالمومنين!. اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله و قدر؟ فقال اميرالمؤمنين عليه‌السلام اجل يا شيخ ما علوتم تلعة و لا هبطتم بطن وادٍ الا بقضاء من الله و قدر، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائى يا اميرالمؤمنين فقال له: مه يا شيخ! فوالله لقد عظم الله الاجر فى مسيركم و انتم سائرون و فى مقامكم و انتم مقيمون و فى منصرفكم و انتم منصرفون و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا اليه مضطرين.

فقال له الشيخ: و كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا اليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟

فقال له: و تظن انه كان قضاء حتماً و قدراً لازما، انه لو كان كذلک لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهى و الزجر من الله و سقط معنى الوعد و الوعيد فلم تكن لائمة للمذنب و لا محمدة للمحسن و لكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب، تلک مقالة اخوان عبدة لاوثان و خصماء الرحمن

---

١. يعنى ببغداد.

و حزب الشیطان و قدریة هذه الامة و مجوسها، ان الله تبارک و تعالی کلف تخییراً و نهی تحذیراً و اعطی علی القلیل کثیراً و لم یعص مغلوباً و لم یطع مکرهاً و لم یملک مفوضاً و لم یخلق السماوات و الارض و ما بینهما باطلا، و لم یبعث النبیین مبشرین و منذرین عبثاً. ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار[1]، فانشأ الشیخ یقول:

انت الامام الذی نرجو بطاعته یوم النجاة من الرحمن غفراناً
اوضحت من امرنا ما کان ملتبساً جزاک ربک بالاحسان احساناً

الشرح

المنصرف قد یجئی بمعنی المکان و قد یجئی بمعنی المصدر و الثانی هو المراد هیهنا و هکذا لفظ المسیر و المنقلب و المقام، و المراد بکلٍ منها هو المعنی المصدری فی هذا الحدیث. و جثا، ای جلس، و العناء المشقة اسم من عنی بالکسر عناءً ای تعب و نصب. و التلعة ما ارتفع من الارض و قد یجئی بمعنی ما انهبط منها و هو من الاضداد و قال ابو عمرو: التلاع مجاری اعلی الارض الی بطون الاودیة. و مه اسم مبنی علی السکون سمی به الفعل معناه: اکفف لانه زجر: فان وصلت نونّت فقلت مه.[2] و الحتم الواجب.

لما سأل الشیخ السائل عن کون مسیرهم الی الشام، اکان بقضاء من الله و بقدره و اجابه امیرالمؤمنین علیه‌السلام بما حاصله: ان جمیع افعالهم و حرکاتهم و سکناتهم بقضاء الله و قدره، خطر بباله اشکال و تقریر اشکاله انه: اذا کان مسیرنا و سائر افعالنا بقضاء الله لم یکن لنا فی تعبنا و عنائنا ثواب و اجر و هو المراد بقوله علی طریقة الاستفهام: عند الله احتسب عنائی؟ ای هل عندالله احتسب عنائی و مشقتی و انا مضطر فی فعلی؟ لما کان ظاهر کلامه مجرد السؤال عن ترتب الاجر و الثواب علی مشقته فی ذلک السفر اجاب علیه‌السلام علی طبق سؤاله بثبوت الاجر العظیم من الله و لمن کان معه علی مسیرهم الی الشام حال کونهم سائرین و علی اقامتهم فی صفین

---

۱. ص/ ۲۷ ۲. فقلت مِهٍ مه «لسان»

مدة كونهم مقيمين و فى انصرافهم حين كانوا منصرفين، و نبه على دفع ما استشعر من سؤاله مما اختلج بباله بقوله عليه‌السلام: و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا اليه مضطرين.

ثم لما اعاد الشيخ سؤاله تارة اخرى على صورة الاستدلال و تقرير الاشكال فقال: فكيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا اليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فاجابه عليه‌السلام بقوله: و تظن انه كان قضاء حتماً و قدراً لازما؟ اى و تزعم انه اذا كانت افعالنا بقضاء الله و قدره يلزم سلب الاختيار عنا فى فعلنا فيكون المقضى حتماً علينا و المقدر لازما لذاتنا و لم يبق فرق بين المختار و المضطر.

ثم بين مفاسد هذا الظن الاول انه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، اذ لا اجر و لا عقوبة على الفعل المجبور.

الثانى انه بطل الامر و النهى و الزجر من الله لمن لا اختيار له.

و الثالث انه حينئذ سقط معنى الوعد و الوعيد اذ لا فائدة فيهما.

و الرابع انه لو كان كذلك لم يكن لائمة للمذنب على ذنبه و لا محمدة للمحسن على احسانه.

و الخامسين انه على ذلك التقدير كان المذنب اولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب. و لعل وجه ذلك: ان المذنب بصدور القبائح و السيئات منه متألم منكسر البال لظنه انها وقعت منه باختياره و قد كانت بجبر جابر و قهر قاهر فيستحق الاحسان، و ان المحسن لفرحانه و تبجحه[1] بصدور الحسنات عنه و زعمه انه قد فعلها بالاختيار اولى بالعقوبة من المذنب.

و قوله: تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، يعنى ان القول بنفى الثواب و العقاب و الامر و النهى و سقوط الوعد و الوعيد و ما يلزم ذلك مقالة اخوان الكفرة و اعداء الله و اولياء الشيطان.

---

۱. مبتهجة ـ د. بهجته ـ م

و قوله: و قدریة هذه الامة و مجوسها، ای تلک مقالة قدریة هذه الامة و قد ورد الحدیث فیهم: ان القدریة مجوس هذه الامة. و اختلفوا فی ان المراد بالقدریة الواقعة فی الحدیث ایّ الفریقین؟ و کل منهما یقول ان المراد هو الاخر، اذ لکل منهما وجه من الشباهة بالمجوس القائلین بان: الخیر و الشر لیسا منابل من غیرنا و ان فاعل الخیر هو یزدان و فاعل الشر هو اهرمن. فالقائلون بان العبد مجبور فی فعله هم کالمجوس فی قولهم الاول[۱]، و القائلون بان العبد فاعل فی فعله مفوض الیه اختیارهم کالمحبوس فی قولهم الثانی.[۲] و لکن المراد بالقدریة هیهنا هی المجبرة، لان الکلام کان فی نفی الاختیار عن العبد.

ثم لما نقض علیه السلام دلیل الخصم و الزمه ما یلزم من المفاسد الشنیعة شرع فی الجواب علی وجه ینحل به عقدة الاشکال و تزول به وسوسة الوهم و الخیال فقال: ان الله تبارک و تعالی... الی اخره.

و اعلم انه یمکن تقریر هذه الاشکال و دفعه بوجهین بناء علی تفسیر القضاء بوجهین: احدهما بمعنی الامر کما فی قوله تعالی: و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه[۳]، و هو الظاهر من قوله فی روایة نهج البلاغة: ان الله سبحانه امر عباده تخییراً و نهاهم تحذیراً، و من قوله هیهنا: ان الله تبارک و تعالی کلف تخییراً و نهی تحذیراً.

و الثانی بمعنی العلم الملزم و الایجاد الواجب علی وفقه[۴] و هو ان القضاء عبارة عن ابداع الاول تعالی لصور الموجودات الکلیة و الجزئیة التی لا نهایة لها من حیث هی معقولة فی العالم العقلی. ثم لما کان ایجاد ما یتعلق منها بمواد الاجسام فی موادها و اخراج المادة من القوة الی الفعل غیر ممکن الا علی سبیل التعاقب و التدرج لامتناع قبولها لتلک الکثرة دفعة، و کان الجود الالهی مقتضیاً لایجادها و لتکمیل المادة بابداعها[۵] فیها و اخراج ما فیها من قبول تلک الصور من القوة الی الفعل، قدر بلطیف حکمته وجوده زماناً تنقطع لیخرج فیه تلک الامور من القوة الی

---

۱. ای: الخیر و الشر لیسامنا. ۲. ای: القول بالشریک. ۳. الاسراء/ ۲۳
۴. ای: علی العلم. ۵. ای: الکثرة.

الفعل واحداً بعد واحد فيصير فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها و المادة كاملة بها. فالقدر عبارة عن وجود هذه الاشياء مفصلة واحداً بعد واحد فى موادها السفلية الخارجية بعد ان كانت مقدرة فى صحائفها العلوية بايدى المدبرات النفسانية كما قال تعالى: و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.[1]

فتقرير السؤال على الوجه الاول: ان الله لما قضى و حكم علينا و امرنا بصدور افاعيلنا من مسيرنا و موقفنا و مرجعنا كنا مكرهين فى افعالنا مضطرين فى احوالنا كلها فلا ثواب و لا اجرلنا فى فعلنا كما لا ثواب فى الفعل المكره و المضطر.

و تقرير الجواب. ان امره تعالى و نهيه و تكليفه ليس امر اجبارا و اكراه كما قال: لا اكراه فى الدين[2]، بل امره تعالى امر تخيير و نهيه نهى تحذير فلا ينافى امره و نهيه و تكليفه اختيار العبد فى فعله و تركه، لانه فى الحقيقة راجع الى اعلام و تنبيه كأنه قيل: من فعل هذا فله الثواب و من تركه او فعل ضده فله العقاب، و تقرير الكلام على هذا الوجه القناعى غير كاف فى حسم مادة الاشكال.

فالاولى ان يقرر السؤال و الجواب بناء على تفسير القضاء بالعلم الازلى فيقال: لما كان جميع ما يصدر عنا من الاعمال و الافعال قبل صدورها مقضية مقدرة بهيئته و زمانه فى عالم اخر مكتوبة علينا قبل وجودنا، فلا يمكن لنا خلاف ما قدرلنا و كتب علينا فلا اختيار لنا فى فعل و ترک و طاعة و معصية.

و حينئذ يمكن تقرير الجواب على وفق ما ذكره عليه السلام بان: سبق علمه تعالى و جريان قضائه و قدره لا يوجب علينا الحتم و الجبر و الاضطرار و لا ينافى القدرة لنا و الاختيار و لا ايضاً حسن تكليفه و ثوابه و عقابه، لان معنى الاختيار ان يكون للعبد قوة فاعلية صالحة للفعل و الترک يقال لها القدرة، و قوة اخرى علمية مدركة للنفع و الضر و الافة و الشرفى جانبى ما يقدر عليه، و قوة اخرى ارادية باعثة تطيعها القوة المسماة بالقدرة بحيث متى انبعثت الارادة لفعل او ترک بحسب ما ادركته النفس و اذ عنته بقوته الادراكية اطاعتها تلک القوة ففعلت او تركت، و ذلک امر لا ينافى علم الله تعالى بما

---

١. الحجر / ٢١ ٢. البقرة / ٢٥٦

یقع او لا یقع من الطرفین، فان حصل وجوب بعد تصور نفع[1] مظنون او مجزوم و انبعاث ارادة عازمة، فذلک وجوب عارض لاحق لاینافیه امکان سابق و لان موضوعیهما متغایران، فموضوع الامکان و هو القدرة علی الطرفین نفس تلک القوة الفاعلة المحرکة للاعصاب قبضاً و بسطاً ثم للاعضاء اقدماً و احجاماً و موضوع الوجوب هی مع انضمام الداعی و الارادة.

ثم ان التکلیف لم یرد علی العبد بمجرد ما فی علم الله و قضائه بل له مبدأن: احدهما فاعلی و هو حکمته تعالی اعنی ایجاده الموجودات علی احکم وجه و اتقنه و شوق ما هو ناقص منها من مبدأها الی کمالها شوقاً ملائماً لها. و الثانی قابلی و هو کون العبد بالصفة المذکورة من الاختیار، و لذلک ذکر علیه‌السلام من لوازم الاختیار و التکلیف المقصود من الحکمة لغایته اموراً عشرة.

الاول امره تعالی لعباده تخییراً و قوله: تخییراً، مصدر سدّ مسدّ الحال ای حالکونهم مختارین.

الثانی نهیهم تخذیراً و تخذیراً مفعول له.

الثالث تکلیفهم الیسیردون الوسع و الطاقة لیسهل علیهم العمل فیرغب فیه الکل.

الرابع عدم تکلیفهم العسیر کما وقع فی بعض الروایات لغرض ان یکونوا علی صفة الاختیار و الرغبة فلا یتخرجون بالعسرة الی تکلیف[2] ما لا یطاق کما اشار الیه تعالی: یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر.[3]

الخامس اعطائه علی القلیل فی العمل العاجل کثیراً من الثواب الاجل و ذلک من لوازم اختیارهم للاخرة.

السادس انه تعالی لم یعص حالکونه مغلوباً عنهم اذ، هو القاهر فوق عباده[4]، بل لانه خلی بینهم و بین افعالهم و هیاهم و ذلک من لوازم اختیارهم.

السابع انه تعالی لم یطع مکرهاً ای لم یکن طاعة مطیعهم له عن اکراه منه تعالی لهم علیها و ذلک من لوازم اختیارهم.

---

۱. النفع ـ م ۲. بتکلیف ـ م ـ د ۳. البقرة/ ۱۸۵ ۴. الانعام/ ۱۸

الثامن انه تعالى لم يملك عباده القوة و القدرة مفوضاً حتى يفعلوا كل ما شاؤا فهلكوا بل امرهم و نهاهم فبعث اليهم الرسل و ابشرهم و انذرهم.

التاسع انه لم يبعث الانبياء عبثاً و فى عبارة نهج البلاغة: لم يرسل الانبياء لعباً و لم ينزل الكتب عبثا.[1] بل ليعرفوا وجوه تكليفهم و احكام افعالهم التى امروا ان يكونوا عليها و بيان حدود الله التى امرهم بالوقوف عندها و عدم التجاوز عنها، و كل ذلك من لوازم اختيارهم و علامات انهم غير مضطرين و لا مجبورين.

العاشر و لا خلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا بل هى مشتملة على وجوه من الحكمة و المصلحة. منها و هى العمدة: انسياق عباده الى غايات وجودهم و ماخلقوا لاجله. و منها: ان يحصل لعباده بما وهب لهم من الفكر فى اياتها المنتشرة فى الافاق و الانفس الاعتبار[2] و التذكر فيتنبهوا من ذلك للطيف حكمته و يستدلوا على كمال عظمته و قدرته و كيفية صنعه و ابداعه و ملكه و ملكوته كما قال تعالى: ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لايات لاولى الالباب[3] ... الى قوله: ربنا ما خلقت هذا باطلا.[4]

ثم زجر و نفر عليه‌السلام عن اعتقاد غير ذلك كاعتقاد الطباعية و الدهرية الذين ظنوا ان وجود الافلاك و ما فيها انما هو بمجرد الطبع ليس لها غاية و حكمة بان ذلك ظن الذين كفروا. الاية اقتباساً من القران.

هذا ما يتعلق بشرح هذا الحديث فان اردت ايضاح المرام و بسط الكلام فى تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك مستيقظاً و فرغ لى قلبك متفطناً. ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد.[5] فنقول:

لما تحقق و تبين ان جميع الاشياء صادرة من الله تعالى و هو عالم بصدورها مريدلها غير كاره و هو معنى مختاريته تعالى كمامر. و العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول و هو فى الازل عالم بجميع الكليات و الجزئيات على ما هى عليه علما

---

۱. الكتاب العباد عبثا «نهج البلاغة» و بعدها (بل ليعرفوا...) كلام الشارح قدس سره.

۲. مفعول وهب. ۳. ال عمران/ ۱۹۰ ۴. ال‌عمران/ ۱۹۱ ۵. ق/ ۳۷

عقليا دفعة واحدة و هو القضاء و خروجها من القوة الى الفعل مفصلا بحسب ارادته و قدرته و مشيته واحداً بعد واحد هو القدر.

و بالجملة قدره تفصيل قضائه فكل ما يقع فى هذا العالم مقدر بهيئته و زمانه فى عالم اخر قبل وجوده. فان اشتبه عليك حال الافعال المنسوبة الي الاختيار و تخيل لها انك على[1] هذا التقدير تكون بالاضطرار فما بالنا نتصرف فيها بالتدبير و التغيير و تصرفها بالتقديم و التأخير، على انا نجد الفرق بين المجبور عليه و المضطر فيه و المجبر و المخير و المختار و المضطر، فلماذا يؤاخذ بها و يعاقب عليها او يؤجر و يثاب بقصدها و ما الفرق بين سهوها و عمدها و كيف يتجه المدح و الذم لنا و انى يتوجه الامر و النهى الينا و اى فائدة للتكليف بالطاعات و النهى عن السيئات و دعوة الانبياء بالمعجزات و الايات و اى تأثير للسعى و الجهد و اى توجيه للوعد و الوعيد و ما معنى الابتلاء فى قوله تعالى: ليبلوكم ايكم احسن عملا؟[2] و ما لا يحصى كثرة من الايات الدالة على ان مدار التكليف على الاختيار و بناء الامر فى الاختيار[3] على الاختيار، بل تكون قاعدة التكليف على هذا التقدير عبثا وهباءً و اكثر كلام الاكابر هدراً و هواءً؟ فاستغفر الله العظيم و تب اليه.

ثم تأمل جريان الامر الالهى فى مجارى القضاء و القدر و تفكر فى ترتب سلسلة الاسباب و العلل و تدبر مبانى الامور حق التدبر و معانى الايات بقوة التفكر عسى الله ان يؤيدک بالتوفيق بعد الاستغفار فبادر عند التحقيق الى الاعتذار، اذا القضاء و القدر انما يوجبان ما يوجبان بتوسط اسباب و علل مترتبة منتظمة بعضها مدبرات و معدات كالنفوس السماوية و الحركات و الاوضاع الفلكية و الصور اللاحقة المادية و الامور الجارية مجرى الامور الاتفاقية و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانية و الحركات و السكنات الحيوانية و بعضها فاعلات و مفيضات كالمبادى العالية من الجواهر العقلية و بعضها قوابل و استعدادات ذاتية و عارضية بها يختص بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتبا و انتظاماً متقناً معلوماً فى القضاء السابق.

---

۱. يخيل لک انها على ـ م ـ د ۲. الملک / ۲ ۳. الاختبار ـ م ـ د

فاجتماع تلک الامور و الاسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلک المدبر المقضى المقدر، و عند تخلف واحد منها او حصول مانع بقى وجوده فى حيز الامکان کان لم يکن واحد منها سواء. فاذا کان من جملة الاسباب و خصوصاً القريبة منها وجود هذا الشخص الانسانى او الحيوانى و ادراکه و علمه و قدرته و ارادته و تفکره و تخيله اللذان يختار بهما احد طرفى الفعل و الترک اختياراً واجبا وقوعه بجيمع تلک الامور المسماة علة تامة ممکناً بالنسبة الى کل واحد منها، فوجوبه لاينافى کونه بالاختيار بل يؤکده. کيف و انه ما وجب الا به. و لنفصل لک هذا الجملة تفصيلا واضحاً و نبينها بيانا شافيا.

فاعلم انّ الشىء مالم يجب لم يوجد و الافعال الاختيارية اوجبها حصول الارادة و تحقق العزم بالاضطرار، و ان المراد هيهنا بالارادة ما اشرنا اليه فيما سبق العزيمة الثابتة الباعثة الجازمة على الفعل او الترک و هى کسائر احوال النفس من العلم و الادراک و القدرة و الشوق کيفية نفسانية. فانا اذا ادرکنا شيئاً و علمناه فان اعتقدنا ملائمته او منافرته لنا دفعة بالوهم او ببديهة العقل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه دفعة يتبع ذلک الشوق ارادة جازمة هى العزم الجازم، و اذا انضمّت الى القدرة التى هى هيئة القوة الفاعلة انبعث[1] تلک القوة لتحريک الاعصاب و الاعضاء فيحصل الحرکة واجبة بالاختيار و هو انضمام الارادة الى القدرة، و ان لم نجد الملائمة او المنافرة بالضرورة و ببديهة الوهم او العقل استعمل العقل قوّة التفکر و الوهم قوة التخيّل لطلب الترجيح بارادة عقليّة او وهمية فتحرکان حرکة اختيارية نفسانية فى الطلب.

فربما کان الشىء ملائما ببعض الوجوه منافراً ببعض اخر، ککونه ملائما لبعض الحواس غير ملائم لبعضها، او ملائماً لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها، او ملائماً للحسّ غير ملائم للعقل او بالعکس، او ملائماً فى الاجل غير ملائم فى الاجل او بالعکس، او ملائما بحسب بعض المصالح غير ملائم بحسب بعضها، و بسبب کل

---

١. انبعثت ـ م ـ د

ملائمة داع و بحسب کل منافرة صارف، فان ترجحت الدواعی حدث عزم جازم علی الفعل فیجب الفعل بانضمام ذلک العزم الی القدرة الذی هو الاختیار، و ان ترجّحت الصوارف حدث عزم جازم علی الترک فیجب الترک بالاختیار و هناک یتوجّه الثناء و الملامة و المدح و الذّم بحسب حسن الاختیار و سوء الاختیار الواقعین بقوة التفکر و التخیل و یترتب الثواب و العقاب و یظهر الفرق بین المکره و المختار، و ربما لایظهر وجه الرجحان فتبقی النفس فی التردد و التحیر حتی لاح لها وجه الرجحان فیبقی متحیرا ابدا.

فان قلت: مع حصول القدرة و الارادة ان کان الترک ممکنا لم یکن الفعل واجباً، و مالم یجب لم یوجد، و ان لم یکن ممکناً لم یکن الفاعل مختارا؟

قلنا: الترک غیر ممکن، و لایلزم من ذلک نفی الاختیار. فان الفعل الاختیاری ما یکون الاختیار من جملة اسبابه و یکون صدوره موقوفا علی الاختیار لا ما یکون ممکنا علی تقدیر علته التامة التی من جملتها الارادة، و لا شک ان وجود الارادة و القدرة و الادراک و العلم و غیرها من احوالنا النفسانیة و قوانا و الاتنامع ترتبها کلّها بفعل الله و قضائه لا بفعلنا و اختیارنا و الا لتسلسلت القدر و الارادات الی لانهایة او دارت و کلاهما محال.

فان قلت: ان الله عالم قبل افعال العباد بها فلا یمکن ان یصدر عنهم خلافها و ذلک یستلزم الجبر؟

قلنا: هذا منقوض بافعال اللّه الحادثة فان کان عالما بها فی الازل قبل فعلها فلا یمکن عند صدور خلافها فیکون سبحانه مجبوراً فی فعله. فکل ما کان جوابکم فهو جوابنا. و الحق فی الجواب ان یقال: علمه تعالی بوقوع الفعل من العبد المتوقف علی اسبابه و علله التی من جملتها قدرة العبد و علمه و اختیاره لاینافی اختیاره و لا یستلزم الجبر.

فان قلت: لا فائدة فی التکالیف الشرعیة لان سعادة العبد لاتخلوا ما ان تکون مقدرة او لم تکن. فعلی تقدیر التقدیر یحصل المقدّر البتة و علی تقدیرخلافه لایحصل البتة، اذ لاراد لقضائه. و علی کلا التقدیرین یکون السعی فی الاعمال و

ارتكاب المشاق عبثا فلا فائدة للتكليف و الترغيب و التأديب و لا تأثير للسعى و الجد و التّهديد و الترهيب و الوعد و الوعيد؟

قلنا: المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه، و كما ان الاشياء الداخلة فى وجود الانسان كالقدرة و العلم و الارادة من جملة اسباب الفعل فكذلك فاحدس ان الامور الخارجة ايضا من جملتها، فالدّعوة و التكليف و الارشاد و التهذيب و الوعد و الترغيب و الايعاد و التهديد امور جعله الله مهيجّات الاشواق و الدّواعى الى الخيرات و الطاعات و اكتساب الفضائل الكمالات و محرصات على اعمال حسنة و طاعات محمودة و اخلاق جميلة و ملكات فاضلة مرضية مكملة لنا نافعة في معاشنا و معادنا يحسن بها حالنا في دنيانا و يحصل بها سعادتنا فى اخرانا او محذرات عن اضدادها من الشرور و القبائح و الذنوب و الرذائل مما يضرنا فى العاجل و نشقى بها فى الاجل.

و كذلك السعى و الجد و التدبير و الحذر اذا قدرت مهيئته لمطالبنا موصلة ايّانا الى مقاصدنا مخرجة لكمالاتنا من القوة الى الفعل و جعلت اسبابا لما يصل الينا من ارزاقنا و ما قدرلنا من معايشنا او هيئى لنا فى عاقبتنا او يصرفه الله تعالى عنا من المكاره و يدفعه عنّا من المضار و المفاسد مقدرة لنا واجبة باختيارنا كما قال تعالى لمن سأله (ص) هل الدواء و الرقية من قدر الله؟ قال: الدواء و الرقية ايضا من قدر الله، و لما قال (ص): جف القلم بما هو كائن، قيل: ففيم العمل؟ فقال: اعملوا و كل ميسر لما خلق له، و لما سئل انحن فى امر فرغ منه او فى امر مستأنف؟ قال: فى امر فرغ منه و فى امر مستأنف.

و من هذا علم ان كل ما يصدر عنّا من الحركات و السكنات و الحسنات و السيئات محفوظة فى القضاء مكتوبة لنا و علينا فى القدر واجب صدورها عنّا مع كونها باختيارنا كما قال تعالى: و كل شىء فعلوه فى الزبر و كل صغير و كبير مستطر[1]. قال: و نكتب ما قدموا و اثارهم و كل شىء احصيناه في امام مبين.[2] فهى معرفات لسعادتنا و شقاوتنا فى العقبى ليست بموجبات كما فى قول اميرالمؤمنين (ع) فى هذا الحديث: و تظن

---

۱. القمر/ ۵۲ و ۵۳ ۲. یس/ ۱۲

انه کان قضاء حتما وقدراً لازما؟

و کذلک ما روی عن النّبی (ص): و اعلم ان الامة لو اجتمعت علی ان ینفعوک الا بشیء لم ینفعوک الا بشیء قد کتبه الله لک و لواجتمعت علی ان یضروک بشیء لم یضّروک الاّ بشیء قد کتبه الله علیک، رفعت الاقلام و جفت الصّحف.

و قال امیرالمؤمنین (ع): اعلموا علما یقینا ان الله لم یجعل للعبد و ان عظمت حیلته و قویت مکیدته و اشتدت طلبته اکثر ممّا سمّی له فی الذّکر الحکیم. و الشواهد فی هذا الباب اکثر مما یحصی.

و ما الابتلاء فهو اظهار ماکتسب علینا فی القدر و ابراز ما اودع فینا و غرز فی طباعنا بالقوة بما یظهره من الشواهد و یخرجه الی الفعل من الوقائع و الحوادث و التکالیف الشاقة بحیث یترتّب علیه الثواب و العقاب، فانّهما ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لامور موجودة ای بالقوة فینا، فاذا لم تصدر عنّا و لم تخرج الی الفعل لم توجد بعد، او کانت لله تعالی موجودة فینا بالقوة فیکف یحصل ثمراتها و تبعاتها التی هی عوارضها و لوازمها و لهذا قال تعالی: و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصّابرین[۱]، و امثالها ای نعلمهم موصوفین بهذا الصفة بحیث یترتّب علیها الجزاء، و اما قبل ذلک الابتلاء فانّه علمهم مستعدین للمجاهدة و الصّبر صابرین الیها بعد حین.

فهذا تفصیل هذا المقام علی محاذاة ما ذکره بعض الکرام، و الله ولیّ الفضل و الانعام و منه الهدایة و الاعلام.

الحدیث الثانی
و هو الخامس و التسعون و ثلاث مائة

الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشاعن حماد بن عثمان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله(ع) قال: من زعم ان الله یأمر بالفحشاء فقد کذب علی

---

۱. محمد/ ۳۱

الله و من زعم ان الخير و الشّر اليه فقد كذب على الله.

الشرح

الغرض من هذا الحديث التنبيه على بطلان قول المجبرة القائلين بانّ فاعل افاعيل العباد سواء كانت من باب الحسنات او من باب القبائح و السيئات كلها، هو لله تعالى و هو الامر بها، و ان الشرور والخيرات كلها منسوبة اليه من غير ان يكون لارادة العباد مدخلية و تأثيراً فيه، و قد علمت بالبرهان فساد هذا المذهب و كذب هذا القول. و لهذا ابطل قول من زعم ان الله يأمر بالفحشاء بان قائله كذب على الله، و لا شک ان من كذب على الله في قوله فقوله كذب و باطل. و ابطل ايضاً قول من زعم ان الخير و الشر منسوبان اليه بان زاعمه كذب على اللّه. و لا شک ان من زعم كذبا على اللّه فزعمه باطل.

و اما كونهما كذبا على الله: فاما لمخالفتهما للبرهان و كل ما نسب اليه تعالى مخالفا للبرهان فهو كذب على الله فهما كذب على الله تعالى. و اما لكونهما مخالفين لصريح القران: فكلما خالف صريح القران فهو كذب على الله امّا حقية فهی بديهية ضرورة كون القران كله صدقا و حقا، و اما ثبوت الملزوم[١] ففی القول الاول قوله تعالى: ان الله لايأمر بالفحشاء[٢]، و ما فی القول الثانی قوله: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک.[٣]

فان قلت: فما تقول فی قوله تعالى قبيل هذه الاية: قل كل من عند الله؟[٤]

قلنا: ليس المراد هيهنا ما ظننته بل لما حكى سبحانه عن كفار قريش بقوله: ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندک[٥]، امر نبيّه (ص) بان يقول لهم ان ما اصابهم من البلاء و المحن بشئوم اعمالهم و سوء افعالهم من عند الله لا من جهة ما يطيرون بالنبی (ص). و هذا كما كان قوم فرعون

---

١. اللازم ـ النسخة البدل ٢. الاعراف/ ٢٨ ٣. النساء/ ٧٩ ٤. النساء/ ٧٨
٥. النساء/ ٧٨

یطیرون بموسی و من معه فقال تعالی: انما طائرهم عندالله[1]، ثم علی تقدیر کون المراد ان الاشیاء کلها من عند الله یکون المعنی: ان سلسلة الموجودات ینتهی الیه و ان الجمیع بقضائه و قدره فلا ینافی ما ذکرناه.

و قد سبق تحقیق استناد الشرور الیه تعالی و کیفیة صدورها عنه مع برائته عن استناد القبیح الیه و صدور الشر منه بالذات، و سیأتی تفصیل المذاهب فی افعال العباد ان شاءالله تعالی.

الحدیث الثالث

و هو السادس و التسعون و ثلاث مائة

الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشا عن ابی الحسن الرضا(ع) قال سألته فقلت الله فوّض الامر الی العباد؟ قال: الله اعزّ من ذلک قلت فجبرهم علی المعاصی؟ قال: الله اعدل و احکم من ذلک قال ثم قال الله: یابن آدم انا اولی بحسناتک منک و انت اولی بسیئاتک منی عملت المعاصی بقوّتی التی جعلتها فیک.

الشرح

قد علمت انّ کون الافعال الصادرة من العباد بقدرتهم و اختیارهم معناه: انّ من جملة الاسباب و الشرائط التی توقف علیها وجود تلک الافعال ادراک العبد و قدرته و ارادته، و اما وجود الادراک و القوة و الارادة فلیس ذلک بقدرة العبد و ارادته بحیث لاینتهی الی فعل الحق، بل لابدان ینتهی ارادته اما ابتداءً او بتوسطه ارادة اخری الی ارادة الله تعالی، و الا لتسلسلت الارادات الی غیر النهایة و هو محال کما مرّو مع محالیته و فرض عدم تناهیها لابدان ینتهی الی ارادة ازلیة، و قد فرض لاینتهی هذا

---

۱. الاعراف/ ۱۳۱

خلف.

بيان ذلک: ان جميع الارادات بحيث لايشذ عنها ارادة امر حادث فتحتاج حصولها الى علة قديمة و هى ارادة الله، لانّ تأثيره تعالى فى شىء لا يكون الا بارادة، فثبت ان العبد لا يريد شيئا الا ان اراد الله كما قال: و ما تشاؤن الا ان يشاء الله.[1]

فثبت ان فعل العبد غير مفوض اليه و هو قوله: الله اعزّمن ذلک اى اعز من ان يجرى فى ملکه الا ما يشاء. و لما ثبت انّ من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد علمه و قدرته و اختياره فلا يفعل شيئا من افعاله المختصّة به الّا بعلمه و اختياره، و اما مثل سقوطه من السطح او صحته او مرضه او حمرته او صفرته او ما يجرى مجرى ذلک ممالم يستطع احدان يلومه عليه فهو ليس فى الحقيقة فعله بل من فعل الله فيه بواسطة طبيعة اوجدها فى جسميته.

كما ورد ان احداً سأل جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن القضاء و القدر فقال: ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله و ما لم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت لم فسقت لم شرب الخمر لم زنيت؟ فهذا فعل العبد و لا يقول له لم مرضت لم قصرت لم ابيضضت لم اسوددت لانه من فعل الله فى العبد.

فثبت و تبيّن ان العبد غير مجبور فى ما يصدر عنه المعاصى و السيئات، فهو تعالى منزه عن الفحشاء و ذلک قوله: الله اعدل و احكم من ذلک، اى من ان يجبر خلقه على المعاصى ثم يعذبهم عليها.

و مثل هذا الحديث ما روى انّ الفضل بن سهل سئل على بن موسى بين يدى المأمون فقال: يا اباالحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذّبهم، قال: فمطلقون؟ قال: الله احكم من ان يهمل عبده و يكله الى نفسه.

و اما قوله تعالى: يابن ادم انا اولى بحسناتک منک و انت اولى بسيئاتک منى، فقد مرّبيانه فى الحديث السادس من باب المشيئة و الارادة.

و قوله: عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيک، اى قوتک على المعصية و ان

---

١. الانسان/ ٣٠

کانت من فعلی، لکن ما اعطیتک ایاها الّا لان تفعل بها الطّاعات و الخیرات لا لان تفعل بها المعاصی و الشرور، فالصادر منه تعالی لایکون الّا خیراً، و لا یکون بالذّات الّا لاجل غایة هی الخیر ایضا کفعل الحسنات و الطّاعات، و انما یؤدی الی شر کفعل المعصیة بتعمید لعبد او نقص القابل و الله کان عالما بالجمیع، فظهر و انکشف انه تعالی اولی بان ینسب الیه حسنات العبد منها الی العبد و ان نسبة سیئات العبد الی العبد اولی منها الیه تعالی لانّ الخیرات مقتضیة مقدرة بالذات و ان الشرور مقتضیة مقدرة بالعرض.

الحدیث الرابع
و هو السابع و التسعون و ثلاث مائة

علی بن ابراهیم عن ابیه عن اسمعیل بن مرّار عن یونس بن عبدالرّحمن قال قال لی ابوالحسن الرضا (ع) یا یونس لاتقل بقول القدریة فان القدریة لایقولون[1] بقول اهل الجنّة و لا بقول اهل النار و لا بقول ابلیس فانّ اهل الجنة قالوا الحمد لله الذی هدینا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هدینا الله[2] و قال اهل النار ربنا غلبت علینا شقوتنا و کنا قوما ضالین[3] و قال ابلیس رب بما اغویتنی[4] فقلت والله ما اقول بقولهم و لکنی اقول لا یکون الا بما شاء الله و اراد و قدر و قضی، فقال یا یونس لیس هکذا لایکون الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضی یا یونس تعلم ما المشیئة قلت لاقال هی الذکر الاوّل قال فتعلم ما الارادة قلت: لا، قال هی العزیمة علی ما یشاء فتعلم ما القدر قلت لاقال هی الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء، قال ثم قال و القضاء هو الابرام و اقامة العین قال فاستاذنته ان اقبل رأسه و قلت فتحت لی شیئاً کنت عنه فی غفلة.

---

۱. لم یقولوا (الکافی)　۲. الاعراف/ ۴۳　۳. المؤمنون/ ۱۰۶　۴. الحجر/ ۳۹

الشرح

الهندسة. قال الجوهرى المهندس هو الّذى يقدر مجارى القنى حيث تحفر و هو مشتق من الهنداز و هى فارسية فصيرت الزاء سينا لانّه ليس فى شىء من كلام العرب زاى بعد الدال و الاسم هندسة. انتهى.

و الحاصل ان الهندسة معرب هندازة بلغة الفرس القديم و يقال لها فى فرس زماننا «اندازه» يعنى المقدار.

و امّا المهندس فى عرف اهل التعليم فهو الذى يبحث عن احوال اقسام المقدار و هو الكم المتصل القار، و الكم ما يقبل القسمة و المساواة و اللامساواة لذاته، فخرج منه بالقيد الاوّل المعانى المعقولة و المجردات من الجواهر و الاعراض و بقيد لذاته سائر المعقولات العرضية و الجواهر الماديّة، اذ قبول شىء منها للقسمة و المساواة و عدمها انما هو بتبعية مالحقها من الكمية، و بقيد المتصل خرج العدد و بقيد القار خرج الزّمان، و اقسامه الخط و السطح و الحجم، و قد يستعمل بالمعنى الشامل للقار و غير القار فيكون الزّمان من اقسامه، فيناسبه المذكور فى قوله(ع) و وضع الحدود من البقاء و الفناء.

و اعلم ان القدرية و يقال لها المفوّضة ايضاً قوم ذهبوا الى ان الله اوجد العباد و اقدرهم على تلك الافعال و فوّض اليهم الاختيار، فهم مستقلّون بايجادها على وفق مشيئتهم و اراداتهم و طبق قدرتهم، و زعموا انّه تعالى اراد منهم الايمان و الطّاعة و كره منهم الكفر و المعصية، لكنّهم فعلوا باراداتهم ما شأوا. قالوا و على هذا يظهر امور:

الاوّل فائدة التكليف بالاوامر و النّواهى و فائدة الوعد و الوعيد.

الثانى استحقاق الثواب و العقاب.

الثالث تنزيه الله عن ايجاد القبائح و الشرور التى هى انواع الكفر و المعاصى و عن اراداتها، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا من اثبات الشركاء لله فى الايجاد حقيقة، و لا شبهة فى انّه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله، و ايضا يلزمهم انّ ما اراده ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و ان ما كرهه يكون موجوداً و ذلك نقصان شنيع فى السلطنته و الملكوت، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و بازاء هؤلاء جماعة اخری ذهبت الی انّ لامؤثر فی الوجود الا الله المتعالی عن الشریک فی الخلق و الایجاد فیفعل ما یشاء و یحکم ما یرید لاعلة لفعله و لاراد لقضائه لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون[1]، قالوا لا مجال للعقل فی تحسین الافعال و تقبیحها بالنسبة الیه بل یحسن صدور کلّها، و اما المسماة بالاسباب فلیست اسباباً علی الحقیقة و انّما ارتبط بها بحسب الظاهر وجود الاشیاء و لامدخل اما فی سببیة وجودها، لکنّه تعالی اجری عادته بان یوجد الاشیاء عقیب تلک الاسباب فکل، من الاسباب و المسببات صادرة منه ابتداءً. قالوا فی ذلک تعظیم لقدرة اللّه و تقدیس له عن شوائب النقصان و الحاجة فی التأثیر الی شیء اخر، فهذان الفریقان واقعان فی طرفی التضاد، احدهما یسمّی بالقدری و الاخر با لجبری و کلاهما اعور دجّال.

و ذهب اخرون الی ان الاشیاء فی قبول الوجود متفاوتة فبعض منها لایقبل الوجود الا بعد وجود شیء اخر کالعرض، فانه الذی لایقبل الوجود الأبعد وجود الجوهر و کالمرکّب لایقبل الوجود الأبعد وجود جزئه، فقدرته سبحانه تامة کاملة فی غایة الکمال یفیض الوجود منه تعالی علی الممکنات کلّها بحسب قابلیّتها المتفاوتة، فبعضها صادرة منه بلاواسطة و بعضها بواسطة او وسائط، فمثل ذلک لایدخل فی الوجود الأبعد سبق امور اخری لا لنقصان فی القدرة بل لنقصان فی القابلیة. و کیف یتوهم النقصان و الاحتیاج فی القدرة مع انّ سبب المتوسّط ایضا صادر عنها، فالله سبحانه غیر محتاج فی ایجاد شیء الی ما لیس بصادر عنه.

و قالوا لاریب فی وجود موجود علی اکمل وجه فی الخیر و الوجود و لا فی انّ صدور الممکنات عنه یجب ان یکون علی ابلغ النظام، فالصادر عنه اما خیر محض کالملائکة العلویة و من ضاهاها من العقول الانسانيّة و اما ما یکون الخیر فیه غالبا علی الشر فیکون الخیرات داخلة فی قدرة الله تعالی بالاصالة و الشرور اللازمة للخیرات داخلة فیها بالتبع کما سبق ذکره.

و من ثم قیل: ان الله یقضی الکفر و المعاصی الصادرة عن العباد لکن لا یرضی

---

۱. الانبیاء/ ۲۳

بها، و قيل ايضا: ان الخير برضائه و الشر بقضائه على قياس من لسعت الحية اصبعه و كانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة، و لولاها لم يرد القطع اصلا يقال: هو يريد السلامة و يرضى بها و يريد القطع و لا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق.

و انت تعلم انّ اسلم هذه المذاهب الثلاثة من الافات و اصحها المذهب الا خير لكونه كالمتوسط بين الجبر و التفويض و كالمزاج المعتدل بين طرفين متضادين. فخير الامور اوسطها.

لكن هيهنا مذهب اخر هو مذهب العرفاء المحققين و الاولياء الكاملين و هو مذهب ائمتنا عليهم السلام كما سيلوح اليه بعض الاحاديث الاتية، و نسبته الى المذاهب الثلاثة نسبة الطبيعة الفلكية الى الحار و البارد و المعتدل العنصرى على ما رأينا من كون تلك الطبيعة مع بساطتها جامعة للصفات و الكمالات العنصرية على وجه اعلى و اشرف ممّا يوجد فيها، فمن نظر الى الاسباب القريبة لافعال العباد قال بالقدر او التفويض، اى بكونها واقعة فى قدرتنا مقدّرة بتقديرنا مفوضة الينا و لهذا قال تعالى: القدرية مجوس هذه الامة، و قيل فى الفرس نظماً:

چنان كان گبر يزدان و اهرمن گفت مر اين نادان احمق ماومن گفت

لانّهم اصروا كالمجوس على ان الشرور صادرة من غيرالله بالاستقلال و انها تقع بارادتنا لابارادته تعالى و قضائه. و من نظر الى السبب الاوّل و قطع النظر عن الاسباب المتوسطة و ترتيب صدورها و عن السبب القريب و جعل الكل مستندة اليه تعالى ابتداءً بلا مراعات ترتيب و حكمة و نظام و غاية قال بالجبر و خلق الاعمال و لم يفرق بينها و بين افعال الجمادات و كلاهما اعور لايبصر الّا باحدى العينين، اما القدرى فبعينه اليمنى اى النظر الا قوى الذى به يدرك الحقائق، و اما الجبرى فبعينه اليسرى اى الاضعف الذى به يدرك الظواهر.

و اما الحكيم الذى قلبه ذو العينين و ذو النظرين ينظر الى الحق باليمنى فيضيف الافعال كلها خيرها و شرّها الى قضاء الله و قدره كما علمت و ينظر الى الخلق باليسرى، فثبت تأثيرهم فى الافعال به سبحانه لا بالاستقلال و تحقق بمعنى قول

الصادق(ع) و ذلک هو الخير الكثير و الفضل الكبير.

و اما من اضاف الافعال اليه تعالى بنظر التوحيد و اسقاط الاضافات و محو الاسباب و المسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا او خلق قدرة و ارادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما يقوله المجبرة و لا متباينتين لقدرته تعالى و ارادته كما يقوله له القدرية و لا بكونها واقعة بمجموع قدرة و ارادة قديمتين و قدرة و ارادة جديدتين كما يقول الفرقة الثالثة بل بنحو اخر يشير اليه قوله تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى[1]، و قوله، قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم[2]، و لا يعرفه احد الا الكاملون الراسخون فى العلم، و لا يكشف عند المقال غير الخيال، بل يحتاج من يريد معرفته الى ان يصير من اهل المكاشفة و المشاهدة دون المفاكرة و المناظرة، فذلک هو الذى طوى بساط الكون و خلص عن مضائق البون و خرج من الاين و البين فهو الولى الواصل و العارف الكامل المكمّل. ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.[3]

هذا تفصيل المذاهب فى هذا الباب ذكرتهالک لتكون متهيئا ذا بصيرة و تيقظ فى طلب ما هو الحق فيها، فلنرجع الى الشرح فنقول: الغرض من هذا الحديث المنع عن القول بمذهب القدرية و التذهب اليه و بيان بطلانه: فقوله تعالى: يا يونس لاتقل بقول القدرية، منع عن الاعتقاد به و الذّهاب اليه، فان القول اذا تعدى بالباء يراد به الاعتقاد و المذهب و قوله: فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة... الى بما اغويتنى اشارة الى بطلان مذهبهم بانّه فى البطلان و الفساد بمثابة لايقول به احد من العالمين كافرهم و مؤمنهم لااهل الجنة و لا اهل النار و لا الشيطان الرجيم مع غاية غوايته و ضلالته.

اما اهل الجنة فقالوا: الحمدلله هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله[4]. فتيقنوا ان اهتدائهم الى الجنة و وصولهم الى السعادة الابدية بهداية الله و ارادته الازلية و توفيقه اياهم و لهذا حمدوا الله على الهداية و ما حمدوا الا انفسهم على الاهتداء، لانّه من لوازم الهداية و لا حمد و لا شكر للازم الشىء بل لملزومه.

---

۱. الانفال/ ۱۷ ۲. التوبة/ ۱۴ ۳. الجمعة/ ۴ ۴. الاعراف/ ۴۳

و امّا اهل النار فقولهم: ربنا غلبت علينا شقوتنا و كنا قوما ضالين[1]، اى غلبته الشقوة على نفوسنا صيرتنا من اهل النار و كنا فى الاصل من صنف اهل الضّلال، كما دل عليه كون الخبر جملة اسمية، ففرق بين ان يقولوا كنا ضللنا و بين ان يقولوا كنّا قوما ضالين اى من هذا لقسم فدل كلامهم بان لم يدخلوا النار باختيارهم بل بما سبق عليهم من القضاء و ما كانوا عليه من غلبة الشقاء و كونهم من قسم الضالين.

و اما ابليس فقوله: فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطک المستقيم[2]، جعل اغواء الله اياه سبب غوايته و اغوائه للناس.

فان قلت: ما معنى اغواء اللّه لابليس و اضلاله؟

قلت: هو عبارة عن ايجاد عينه غاويا مغويا و خلقه ضالا مضلا، و قد حققنا ذلک و بسطنا القول فيه فى كتابنا المسمى بمفاتيح الغيب و فى كتابنا المسمّى باسرار الايات.[3]

و زبدة الكلام فيه: انّ العوالم و النشئات متطابقة مترتبة فى الشرف و الخسة، اذ ما من شىء فى هذا العالم الا و له روح فى العالم الاعلى، و ما من شىء فى العالم الاعلى الا واصله من حقيقة ربانية و سره من اسم الهى كما يعرفه الكاملون، و انّ انواع الموجودات الكونية كلها مظاهر اسماء الله وصفاته، و من الاسماء و الصّفات ما هو اكثر حيطة و اشمل اقساماً كالصفات المتقابلة و منها ما ليس كذلک فلله تعالى صفتا لطف و قهر و رحمة و غضب و هداية و اضلال و غيرها من المتقابلات، و لابدّ فيهما من مظاهر. فالملائكة و من و الاهم من الاخيار مظاهر اللطف و الرحمة و الهداية و الشياطين و من ضاهاهم من الاشرار مظاهر القهر و الغضب و الاضلال.

و من ههنا يظهر سرّالسعادة و الشقاوة الازليتين و حقيقة الجنة و النار و حقيقة نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة[4]، و سرّقوله تعالى: يضل به كثيراً و يهدى به كثيرا[5]، و سرّقوله تعالى: من يهد الله فهو المهتد و من يضلل الله فلا هادى له[6]، و قوله:

---

۱. المؤمنون/ ۱۰۶ ۲. الاعراف/ ۱۶

۳. نحن بعون الله تعالى و عنايته صححنا هذين الكتابين و علقنا عليهما تعليقات مفيدة و نقلنا هما ايضاً بلغة الفارسية انتشر بعد زمان.

۴. اللمزة/ ۶ و ۷ ۵. البقرة/ ۲۶ ۶. الاسراء/ ۹۷ و الاعراف/ ۱۸۶

لقد حق القول علی اکثرهم فهم لایؤمنون[1]، و قوله: و لقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس[2]، و ایات کثیرة فی هذا الباب.

لکن یجب ان یعلم انّ الرحمة ذاتیة و الغضب عرضی و ان الهدایة بالذات و الاضلال بالتبع و ان الخیرات ذاتیة و الشرور تبعیة، و هکذا فی کلّ صفتین متقابلتین و مظاهر هما هکذا یجب ان یدرک هذا المقام و یحقق المرام.

و اما ما ذکر تعالی بعد قول یونس: و لکن اقول لایکون الا بما شاء الله و اراد و قدر و قضی من قوله: لیس هکذا یجب ان لایکون الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضی، فلعل وجهه انّه تعالی علم من مرتبة یونس و درجته فی العلم و الفهم انّه زعم انّ مشیئة الله و ارادته علی نحو مشیتنا و ارادتنا و شوقنا و غرضنا و ان قدره و قضائه کقدرنا و قضائنا و کتصورنا و حکمنا، بل لعله زعم کما زعمت المجبرة انه تعالی مباشر لا فاعلنا القبیحة و الحسنة بارادته و قصده فهداه و علمه و ارشده الی معانی کل واحد من هذه الالفاظ علی التفصیل بطریق الاستفهام عن علمه او لا بواحد و احد منها ثم تعلیمه ایاه ما هو الحق المعنی.

فذکر فی المشیئة انها هی الذکر و المراد به علمه تعالی بنظام الخیر، لانّ مشیئته تعالی غیر زائد علی علمه بغیره، و نحن اذا علمنا امرا مقدورا لنالم یکن علمنا سبباً لفعلنا له ما لم یحدث فینا شوق الیه ثم ارادة جازمة هی العزم علیه ثم تحریک لاعضائنا الارادیة[3] و هو لیس کذلک، بل علمه مشیئته، و ذکر فی ارادته انها هی عزیمة علی ما یشاء و عزیمته ایضا غیر زائدة علی علمه و مشیئته، و ذکر فی القدر انّه هی الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و المراد علمه التفصیلی بالجسمانیات المتقدّرة الزمانیة و المکانیة علی الوجه الجزئی المتقدر متطابقة لما فی المواد الخارجیة من مقادیرها و کمیاتها و مدة بقائها و فنائها و هو کما سبق مراراً تفصیل قضائه الّذی هو علمه بالاشیاء الکلیة و الجزئیة لکن علی الوجه الکلی العقلی المقدس عن التقدر و التغیر.

---

۱. یس/ ۷ ۲. الاعراف/ ۱۷۹ ۳. الادویة. النسخة البدل

ثم قال فی القضاء و هو غیر القضاء بالمعنی المذکور السابق علی القدر هو الابرام و اقامة العین، یعنی ان حکمه تعالی بوجود شیء هو ابرامه‌ای ایجابه و ایجابه هو نفس ایجاده و اقامة عینه و هو بخلاف قضائنا و حکمنا بوجود شیء لأن حکمنا انفعالی و حکمه فعلی، فنفس حکمه بوجود زید مثلا علی الوجه الذی هو علیه فی الخارج من کمه و کیفه و مکانه و زمانه هو نفس اقامة عینه و افاضة صورته علی مادته من غیر حرکة او تغیر او استعمال الة او مباشرة مادة، بل کما قال تعالی: اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون.[۱]

فقوله: و کلمته و حکمه و امره و ابرامه نفس افاضیته للاشیاء فهکذا یجب ان یعلم مشیئته و ارادته و قدره و قضائه حتی لایلزم تغیر و تکثر فی ذاته و صفاته الاوّلیة و لانقص و قبح فی افعاله من حیث هی افعاله، لاکما زعمته القدریة حیث اشرکوا به تعالی فی افعاله و لاکما زعمته المجبرة من نسبة القبائح و الشرور الیه تعالی من غیر واسطة. فسبحان الذی تنزه عن الفحشاء و سبحان الذی لا یجری فی ملکه الا ما یشاء.

الحدیث الخامس

و هو الثامن و التسعون و ثلاث مائة

محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی عن ابراهیم بن عمر الیمانی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون الیه و امرهم و نهاهم فما امرهم به من شیء فقد جعل لهم السبیل الی ترکه و لایکونون آخذین و لاتارکین الا باذن الله.

الشرح

اشار الی جهتی الجبر و الاختیار لعباد فی فعلهم فقوله: ان الله خلق الخلق فعلم ما

---

۱. یس/ ۸۲

هم صائرون اليه، اشارة الى الجبر، لان ماخالف علمه تعالى فهو يمتنع ان يوجد و ما وافق علمه يجب ان يوجد.

و قوله: و امرهم و نهاهم دال على القدرة و الاختيار للعبد و الآفلا فائدة للامر و النهى، و قوله: فما امرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل الى تركه، و يفهم بقرينة المقام و مقائسة الكلام و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل الى فعله، صريح[1] فى اثبات الاختيار له و ان له ان يفعل و له ان يترك نظراً الى قوته و تمكنه من الفعل و الترك، و هذا اى امكان صدور الفعل و لاصدوره جواز حصول الترك و لا حصوله لاينافى وجوب احدهما و امتناع مقابله، لان هذا الامكان بالقياس الى ذات العبد و قدرته و ذلک الوجوب لاحدهما بالنسبة الى اسبابه و علله و بالنسبة الى سابقة علم الله و قضائه فلا منافاة بينهما.

و قوله: و لا يكونون اخذين و لا تاركين الا باذن الله صريح فى الجبر، لانّ المراد باذن اللّه ايجابه و ايجاده لشىء بتوسط فاعله المباشر له كما فى قوله تعالى فى حق عيسى(ع): و تبرئ الاكمه و الابرص باذنى و اذ تخرج الموتى باذنى[2]، فثبت و تبيّن من هذا ان الفعل صادر من الانسان و فائض من الله.

قال الغزالى فى كتابه المسمى بالاحياء: فان قلت: كيف الجمع بين الشرع و التوحيد؟ و معنى التوحيد ان لا فاعل و لا مؤثر فى الوجود الّا الله و معنى الشرع اثبات الافعال للعباد؟ فان كان العبد فاعلاً فكيف يكون الله فاعلا؟ و ان كان الله فاعلا كيف يكون العبد فاعلا، و مفعول واحد بين فاعلين غير معقول؟[3] فاقول: نعم ذلک غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد و ان كان له معنيان، و يكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض ما يقال: قتل الامير فلانا و يقال: قتله الجلاد، و لكن كل منهما بمعنى اخر، فكذلک هيهنا فيكون معنى كون الله فاعلا انّه المخترع الموجد، و معنى كون العبد فاعلا انّه المحل الذى خلقت فيه القدرة بعد ان خلق الله تعالى فيه الارادة بعد ان

---

۱. و هذا صريح ـ م ـ ط ۲. مائدة/ ۱۱۰

۳. و مفعول بين فاعلين غير مفهوم «الاحياء»

خلق الله فيه العلم، فارتبطت القدرة بالارادة و الحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط و ارتبطت بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة و ارتباط المخترع بالمخترع، و كل ماله ارتباط بقدرة فانّ محل القدرة فيه يسمى فاعلا له كيف ماكان الارتباط، كما يسمى الجلاد قاتلا و الامير قاتلا، لان الفعل[1] بقدرتهما و لكن على وجهين مختلفين، فكذلك ارتباط المقدور[2] بين القدرتين.

و لاجل توافق ذلك و تطابقه نسب الله الافعال في القران مرة الى الملائكة و مرة الى العباد و مرة الى نفسه قال تعالى: قل يتوفيكم ملك الموت[3]، و قال: الله يتوفى الانفس حين موتها[4]، و قال: افرأيتم ماتحرثون[5]، و قال: انا صببنا الماء صبا[6]، انتهى.

الحديث السادس
و هو التاسع و السبعون و ثلاث مائة

علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن حفص بن قرط، «اعورا الكوفي العزلي من اصحاب عن ابي عبدالله» قال قال رسول الله(ص): من زعم ان الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله و من زعم ان الخير و الشر بغير مشيئة الله فقد اخرج الله من سلطانه و من زعم ان المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله النار.

الشرح

الزعم الاول مذهب المجبرة الزاعمين ان السيئات و الفواحش بارادة الله و حكمه و الزعم الثاني القدرية الزاعمين ان الشرور و المعاصي ليست بمشيئة الله و قدرته، فيلزم عليهم ان يجري في ملك مالك الملوك ما ليس بقدرته و اختياره و يجري في ملكه

---

۱. لان القتل ارتبط «الاحياء» ۲. المقدورات «الاحياء» ۳. السجدة/ ۱۱
۴. الزمر/ ۴۲ ۵. الواقعة/ ۶۳ ۶. عبس/ ۲۵

ما يكرهه و يقبحه و لا يقدر على دفعه او يقدر و لايفعل و يرى الشرور و القبائح و انواع الظلم و الجور و الاديان الفاسدة و الملل الباطلة و استيلاء الاعداء على الانبياء و الاولياء عليهم السلام و قتلهم العباد و اسرهم الامهات و الاولاد و تخريبهم البلاد و يقدر على دفعها ثم لا يدفعها حتى يكون العالم على ابلغ نظام و اكمل تمام و ذلک محال.

فان قالوا ان التقدير الازلى يمنعه عن ذلک فيقال: كون التقدير الازلى ان كان واجباً ان يكون على هذا الوجه الّذى هو الواقع بحيث ما كان يصح الوجود الّا كما هو عليه فصح اللّزوم و الجبر و ثبت كون الامر كلّه للّه.

و ان كان ممكنا و اختاره لما فيه من المصلحة فاىّ مصلحة فى ان يهتک بالفقر كثيرا من ارباب الستر و يرفض بايتام صغار عن حضانة مرضعاتهم فيبتليهم و يبتليها و يرسل العاهات و الشدائد الكثيرة على اهل الله و عباده الصالحين فلم ما جمع لهم سلامة الدّنيا و سعادة العقبى؟ و اى مصلحة للجاهل فى جهله و للشقى فى شقائه؟ فعلم ان هذا الترتيب و النظام و التفاوت و الانقسام و وجود الخيرات و الشرور و حصول المنافع و المضار و السّعادة و الشقاوة كلها بقضاء الله و امره و حكمه و ان لامؤثر و لا حاكم و لا مدبّر غيره بل الكلّ تحت امره و تأثيره و حكمه و تسخيره، و هذا لا ينافى اثبات الوسائط و الفواعل و قوة الفاعلين و قدرة القادرين، لانّها مسخّرة بزمام التقدير مقيّدة بسلسلة التقدير محكومة بحكم القضاء و التدبير و اليه الاشارة بقوله تعالى: و من زعم انّ المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله الله النار.

قال ابو حامد فى كتاب التوحيد من كتب الاحياء: انّ حاصل هذا التوحيد ان ينكشف لک ان لافاعل الا الله و ان كل موجود من خلق و رزق و حيوة و قدرة وقوة[1] فالمتفرد بابداعه و اختراعه هو الله تعالى لاشريک له فيه، و اذا انكشف لک هذا لم تنظر الى غيره، بل كان منه خوفک و رجاؤک و عليه اعتمادک و اتكالک دون غيره، و

---

۱. موت «الاحياء»

علمت ان ماسواه مسخرون لا استقلال لهم بتحریک ذرة من ملكوت السموات و الارض، و اذا انفتحت لک ابواب المكاشفة اتضح لک هذا و انما يصدّک الشيطان عن هذا التوحيد فی مقامين: احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات و الثانی الالتفات الى فعل الجمادات.[1]

اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادک على المطرفی خروج الورق[2] و نباته و نمائه و على الغيم فی نزول المطر و على البرد فی اجتماع الغيم و على الرّيح فی استواء السفينة و سيرها، و من انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء[3] لايتحرک بنفسه ما لم يحرک، و كذا الكلام فی محركه و هكذا حتّى ينتهى الى المحرک الاوّل الذی لامحرک له و لا هو متحرک فی نفسه.

فالتفات العبد فی النجاة فی البحر الى الرّيح يضاهی التفات من اخذ للقتل[4] فكتب الملک توقيعا بالعفو عنه، فاخذ يشتغل بذكر الحبر و الكاغذ و القلم الذی كتب التوقيع و يقول: لولا القلم لهلكت، فيرى نجاته من القلم لا من محرک القلم و هذا غاية الجهل، فالشمس و القمر و المطر و الغيم و الأرض و كل جماد و حيوان فی القبضة القدرة مسخرة تسخير القلم فی يد الكتاب، و اذا انكشف لک انّ جميع ما فی السموات و الارض مسخر على هذا الوجه انصرف عنک الشيطان خائبا و ايس من مزج توحيدک بهذا الشرک و يأتيک فی المهلكة الثانية و هی الالتفات الى اختيار الحيوانات فی افعالها الحيوانية[5] فيقول: كيف ترى الكل من الله و هذا الانسان يعطيک الرزق باختياره فان شاء اعطاک و ان شاء قطع عنک و يقول له ايضاً: نعم ان كنت لاترى القلم الا مسخرا[6] فكيف لا ترى الكاتب بالقلم و هو المسخر له؟

و عندها زلت اقدام الاكثرين الا عباد الله الذين لا سلطان عليهم للشيطان، فيشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخرا. و عرفوا ان غلط الضعفاء فی ذلک كغلط النمل مثلا لو كانت تدب على

---

۱. الى الجمادات «الاحياء» ۲. الزرع «الاحياء» ۳. الهواء و الهواء «الاحياء»
۴. التحز رقبته «الاحياء» ۵. فی الافعال الاختيارية «الاحياء»
۶. لانه مسخراً «الاحياء»

الکاغذ فرأت رأس القلم یسود الکاغذ فلم یمتد بصرها الی اصابعه و یده فضلا عن صاحب الید، فغلطت و ظنت ان القلم هو المسوّد للبیاض، و ذلک لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضیق حدقتها.

فکذلک من لم یشرح الله بنوره صدره قصرت بصیرته عن جبّار[1] السموات و الارض و مشاهدة کونه قهارا و راء الکل، فوقف فی الطریق علی الکاتب و هو جهل محض، بل ارباب القلوب و المشاهدات هم الذین انطق الله فی حقهم کل ذرة فی الارض و السموات بقدرته التی نطق بها کل شیء حتی سمعوا تسبیحها و تقدیسها و شهادتها علی انفسها بالعجز بلسان ذلق یتکلم بلا صوت و حرف لا یسمعه الذین هم عن السمع لمعزولون، و لیس المراد السمع الظاهر الذی لایجاوز الاصوات و ان الحمار شریک فیه، بل المراد سمع عقلی یدرک به کلام لیس بحرف و لا صوت و لا هو عربی و لا عجمی.

ثم نقل حکایة فی المثال الذی کان فیه تقریباً للفهم و نحن نذکرها اختصاراً:

قال: قال بعض الناظرین عن مشکوة نور الله تعالی للکاغذ و قدرآه اسود وجهه: ما بال وجهک اسود بعد ما کان ابیض مشرقا؟ فقال: ما انصفتنی فی هذه المطالبة[2]، فان ما سودت وجهی بنفسی و لکن سل الحبر، فانه سافر عن وطنه و مستقره الذی هو قعر المداد فنزل بساحة وجهی و سوده ظلماً و عدوانا.

فقال: صدقت فسأل الحبر عن ذلک فقال: ما انصفتنی فانی کنت ساکنا فی المحبرة عازماً ان لا ابرح منها فاعتدی علی القلم و اجلانی عن بلدی فالسؤال علیه لاعلی.

فقال: صدقت ثم سأل القلم عن سبب ظلم تعدیه فقال: سل الید و الاصابع، فانی کنت قصباً نابتا علی شاطئ الانهار متنزهاً بین خضر الاشجار فجأتنی الیه بسکین و اقلعتنی من اصلی و مزقت علی ثیابی و شققت رأسی ثم غمستنی فی سواد الحبر و مرارته و تمشینی علی قمة رأسی فما جرمی؟ فتنح عنی و سل من قهرنی.

فقال: صدقت ثم سأل الید عن ظلمها للقلم فقالت الید ما انا الا لحم و عصب،

---

۱. عن ملاحظة جبار «الاحیاء»　　۲. المقالة «الاحیاء»

فهل رأيت لحما يظلم او جسماً يتحرک بنفسه؟ و انما انا مرکب مسخر رکبنی فارس يقال له القدرة و القوة[۱]، فهي التی ترددنی و تجول بی فی نواحی الارض فلا معاملة بينی و بين القلم فسأل القدرة.

فقال: صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها و استخدامها لليد فقالت: دع عنک لومی و معاتبتی فكم من لائم ملوم و کم من ملوم لا ذنب له؟ و کيف ظننت انی ظلمتها لما رکبتها و لو کنت راکبة قبل التحريک ما کنت احرکها، بل کنت ساکنة نائمة نوماً ظن بی ظانون انی ميتة او معدومة حتی جائنی موکل ازعجنی و ارهقنی الی ما تری منی و هذا الموکل يسمی بالارادة.

فقال: صدقت ثم سأل الارادة ما الذی قواک على هذه القدرة الساکنة المطمئنة حتی صرفتها الی التحريک و ازعجتها و ارهقتها ارهاقا لم تجد عنه مخلصاً و مناصاً؟ فقالت الارادة: لا تعجل على فلعل لنا عذراً و انت تلوم، فانی ما انتهضت و لکنی انهضت و ما انبعثت و لکنی بعثت بحکم حاکم قاهر و امر امر جازم ورد على من حضرة القلب رسول العلم بالاشخاص المقدرة فاشخصتها بالاضطرار، فانی مسکين مسخر تحت قهر العلم و العقل و لا ادری بای جرم وقعت[۲] عليه و سخرت له و الزمت طاعته، و لکنی ادری انی لا طاقة لی على مخالفته مهما جزم حکمه، لعمری مادام هو فی التردد مع نفسه و التحير فی حکمه، فانا ساکنة لکن مع استشعار و انتظار لحکمه، فاذا انجزم حکمه انزعجت بطبع و انقهار تحت طاعته فسل العلم عن شأنی و دع عتابک.

فقال: صدقت و اقبل على العلم و العقل و القلب مطالبا لهم و معاتباً اياهم على استنهاض الارادة و ترشيحها[۳] لاشخاص القدرة فقال العقل: اما انا فسراج ما اشتعلت بنفسی و لکنی اشتعلت[۴]، و قال القلب، اما انا فلوح ما انبسطت بنفسی و لکنی بسطت، و قال العلم: اما انا نقش نقشت فی بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل و ما انخططت بنفسی، و کم کان هذا اللوح قبلی خاليا عنی؟ فسأل القلم عنی فان الخط

---

۱. العزة «الاحياء» ۲. وقفت «الاحياء» ۳. و تسخيرها «الاحياء»
۴. اشعلت «الاحياء»

لایکون الا بالقلم.

فعند هذا یصرخ السائل و لم یقنعه جوابه و قال: قد طال تعبی فی هذا الطریق و کثرت منازلی و لا یزال یحیلنی من طمعت فی معرفة هذا الامر منه الی غیره، و لکننی قد کنت اطیب نفساً بکثرة التردد[۱] لما کنت اسمع کلاماً مقبولاً فی الفئواد[۲] و عذراً ظاهراً فی دفع السؤال.

فاما قولک: انی خط انما خطنی قلم فلست افهمه، لانی لااعلم قلماً الا من القصب و لا لوحاً الا من العظم او الخشب و لا خطا الا بالحبر و لا سراجاً الا من النار، و انی لا سمع فی هذا المنزل حدیث اللوح و السراج و الخط و القلم و لا اشاهد من ذلک شیئا اسمع جعجعة[۳] و لا اری طحانا؟

فقال له القلم: صدقت فیما قلت فبضاعتک مزجاة و زادک قلیل و مرکبک ضعیف و المهالک فی الطریق الذی توجهت الیه کثیرة، فالصواب لک ان تنصرف و تدع ما انت فیه و ان کنت راغبا فی استتمام الطریق الی المقصد فالق سمعک و انت شهید.

و اعلم ان العوالم فی طریقک هذا ثلاثة: عالم الملک و الشهادة و هو اولها، و لقد کان الکاغذ و الحبر و القلم و الید من هذا العالم، و قد جاوزت تلک المنازل بسهولة.

و الثانی عالم الملکوت و هو ورائی، فاذا جاوزتنی انتهیت الی سائر منازله و فیها المهامة الفسیحة و الجبال الشاهقة و البحار المغرقة و لا ادری کیف تسلم منها.[۴]

و الثالث عالم الجبروت و هو بین عالم الملک و الملکوت و لقد قطعت منها ثلاثة منازل، اذ فی اوله منزل القدرة و الارادة و العلم و هو واسطة بین عالم الملک و الملکوت یشبه سفینة التی هی فی الحرکة بین الارض و الماء.

فقال السائل: قد تحیرت فی امری و استشعر قلبی خوفاً مما وصفته من خطر الطریق، و لست ادری اطیق قطع هذه المهامة التی وصفتها ام لا؟ فهل لذلک من علامة؟ فقال: نعم! افتح بصرک و اجمع ضوء عینیک و حدّقه نحوی، فان ظهرلک

---

۱. التر داد «الاحیاء»   ۲. مقبولا لا فی الفئواد «الاحیاء»

۳. الجعجعة: صوت الرحی و الطحن بالکسر الدقیق. و منه المثل: اسمع جعجعة و لا اری طحناً.

۴. فیها «الاحیاء»

القلم الذی به انکتبت[۱] فی لوح القلب فیشبه ان تکون اهلا لذلک.

فقال السائل: لقد فتحت بصری و حدّقته فوالله ما اری قصباً و لا خشباً و لا اعلم قلماً الا کذلک.

فقال العلم: لقد ابعدت النجعة، اما سمعت ان متاع البیت یشبه رب البیت؟ اما علمت ان الله تعالی ذاته لا یشبه سائر الذوات؟ فکذلک لایشبه یده الا یدی و لا قلمه الا قلام و لاکلامه سائر الکلام و لا خطه سائر الخطوط؟ و هذه امور الهیة من عالم الملکوت فلیس الله تعالی فی ذاته بجسم و لا فی مکان بخلاف غیره، و لا یده لحم و عظم و دم بخلاف الا یدی و لا قلمه من قصب و لا لوحه من خشب و لاکلامه بحرف و صوت و لا خطه برقم و رسم، فان کنت لا تشاهد هذا هکذا فما اراک الا مخنثا بین فحولة التنزیه و انوثة التشبیه مذبذباً ین هذا و ذاک، لا الی هئولاء و لا الی هئولاء، فکیف نزهته ذاته و صفاته وکلامه و اخذت تتوقف فی یده و قلمه و لوحه و خطه؟ فکن منزها صرفا و مقدساً فحلا فلعلک تجد علی النار هدی و لعلک من سرادقات العزة تنادی کما نودی موسی: انی انا ربک.[۲]

فلما سمع السالک من العلم ذلک استشعر قصور نفسه و انه مخنث فی[۳] التشبیه و التنزیه، فاشتعل قلبه ناراً من حدّة غضبه علی نفسه لما رآها بعین النقص، و لقد کان زیته فی مشکوة قلبه یکاد یضئی و لولم تمسسه نار.

فلما نفخ فیه العلم بحدّته اشتعل زیته فاصبح نوراً علی نور فقال له العلم: اغتنم الان الفرصة و افتح بصرک فلعلک تجد علی هذه النار هدی، ففتح بصره فانکشف له القلم الالهی فاذاً هو کما وصفه العلم فی التنزیه، و هو یکتب علی الدوام فی قلوب البشر کلهم اصناف العلوم و کان له فی کل قلب رأساً و لا رأس له.

فقضی منه العجب و قال: نعم الرفیق العلم، جزاه الله عنی خیراً، اذا لان ظهرلی صدق انبائه عن اوصاف القلم فانی اراه الان قلما لا کالاقلام.

فعند هذا ودع العلم و شکره فقال: لقد طال مقامی عندک و انا عازم علی السفر

---

۱. اکتب «الاحیاء»   ۲. طه/ ۱۲   ۳. بین «الاحیاء»

الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه، فسار اليه و قال: ايها القلم ما بالک تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى إشخاص القدرة و صرفها الى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت[۱] ما رأيت في عالم الملک و الشهادة و سمعته من جواب القلم اذا سألته فاحالک على اليد فقال: مالى لم انس[۲] ذلک؟ فقال: جوابى مثل جوابه.

قال: كيف و انت لا تشبهه؟ قال القلم: اما سمعت ان الله خلق ادام على صورته؟ قال: بلى! قال: فاسأل عن شأن[۳] المقلب بيمين الملک فانى فى قبضته، هو الذى يرددنى و انا مقهور مسخر، فلا فرق بين القلم الالهى و قلم الادمى فى معنى التسخير، و انما الفرق فى ظاهر الصورة. فقال: و من يمين الملک؟ فقال القلم: اما سمعت قوله تعالى: و السموات مطويات بيمينه[۴]، هو الذى يرددها.

فسار السالک من عنده الى اليمين حتى شاهده و رأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم و لا يجوز وصف شىء من ذلک و لا شرحه، بل لا يحوى مجلدات كثيرة عشر عشير وصفه.

و بالجملة انه يمين لا كالايمان، و يد لاكالايدى، و اصبع لا كالاصابع، فيرى[۵] القلم متحركا فى قبضته، فظهر له عذر القلم فسأل عذر اليمين[۶] عن شأنه و تحريكه للقلم فقال: جوابى ماسمعت من اليمين الّذى فى عالم الشهادة و هو الحوالة الى القدرة، اذ اليه لا حكم لها فى نفسها و انّما محركها القدرة لا محالة.

فسار السالک الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر عندها قبل ذلک، فسألها عن تحريک اليمين فقال: انّما انا صفة فاسأل القادر اذا العهدة[۷] على الموصوفات لا على الصفات.

و عند هذا كاد ان يزيغ و يطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت و نودى من وراء سرادقات العزة[۸]: لا يسئل عمّا يفعل و هم يسئلون[۹]، فغشيته الحضرة فخرّصعقا

---

۱. او قد نسيت؟ «الاحياء» ۲. لم انس ذلک «الاحياء» ۳. شأنى الملقب «الاحياء»
۴. الزمر/ ۶۷ ۵. فرأى «الاحياء» ۶. فسأل اليمين «الاحياء»
۷. العمدة «الاحياء» ۸. الحضرة «الاحياء» ۹. الانبياء/ ۲۳

يضطرب فى غشيته مدّة، فلمّا افاق قال: سبحانک تبت اليک و توکلت عليک و امنت بانک الملک الجبار الواحد القهار، فلا اخاف غيرک و لا ارجو سواک و لا اعوذ الا بعفوک من عقابک و برضاک من سخطک.

فعند هذا رجع السالک و اعتذر من اسئولته و معاتبته و قال لليمين و القلم و العلم و الارادة و القدرة و ما بعدها: اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا حديث العهد بالدّخول فى هذه البلاد و لكل داخل دهشة، فما كان انكارى عليكم الا عن قصور و جهل، آلان قد صح عندى عذركم و انكشف لى ان المتفرد بالملک و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهّار، فما انتم الا مسخرون تحت قهره و قدرته، مرددون فى قبضته، و هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن. انتهى كلامه تلخيصاً.

فظهر و تحقق من هذا التوحيد ان فعل العبد بما هو فعله فعل الله، لا ان هيهنا فعلان احدهما للحق و الاخر للعبد، و لا كما يقوله المجبرة: ان لا تأثير لارادة العبد و قدرته و لا تقدم منه على الفعل بالذات و لاكما يقوله القدرية: ان الفعل للعبد خاصة و لاكما يقوله الاخرون من: ان العبد مع قدرته و ارادته الجازمة و ارتفاع الموانع فاعل قريب مستقل فى فعله و انما الحاجة اليه تعالى بالواسطة لانّه مبدأ المبادى و علة العلل، حتى انه لو امكن وجود العبد و اختياره بدونه تعالى لما توقف فعله الا عليه، و هؤلاء زعموا ان اثر العلة البعيدة لايصل الى المعلول الاخير بل الامر كما ذكر فى[1] مثال الكتابة و القلم و اليمين.

فلو كان للقلم عقل و نطق فكان له ان يقول: انى كتبت، و كان صادقا فى ما قاله و كان ايضاً للكاتب حينئذ ان يقول لقلمه: ما كتبت اذ كتبت و لكنّى كتبت، و كلا القولين صادقين على ذلک التقدير كما قال تعالى: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى[2]، فهكذا سبيل افعال العباد فى نسبتها اليه تعالى من الجهة التى نسبت الى العباد من غير شركة فى الفاعلية، و لا جبر ايضاً و لا تفويض لكن ادراكه عسر جداً الا لمن نور الله قلبه و شرح صدره، و هذا هو المذهب الرابع الذى وعدنا بيانه فى الحديث السابق و

---

۱. من. النسخة البدل ۲. الانفال/ ۱۷

هو المراد من قول الصادق علیه السلام لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.

الحدیث السابع
و هو الاربع مائة

«عدّة من اصحابنا عن احمد بن ابی عبدالله عن عثمان بن عیسی عن اسمعیل بن جابر قال کان فی المسجد المدینة رجل یتکلّم فی القدر و النّاس مجتمعون قال فقلت یا هذا اسألک قال سل قلت یکون فی ملک الله تبارک و تعالی ما لا یرید قال فاطرق طویلا ثم رفع رأسه الی فقال یا هذا لئن قلت انه یکون فی ملکه ما لا یرید انه لمقهور و لئن قلت انّه لا یکون فی ملکه الا ما یرید اقررت لک بالمعاصی، قال فقلت لابی عبدالله(ع) سئلت هذا القدری فکان من جوابه کذا و کذا فقال لنفسه نظر اما لو قال غیر ما قال لهلک».

الشرح

قوله(ع): لنفسه نظر، ای لنفسه حیث لم یقل فی الجواب ما یلزم منه کفره، و کلمة «اما» یحتمل مخففة و مشدّدة، فالاولی للتنبیه و التحقیق و الثانیة لافتتاح الکلام و یتضمّن الاخبار.

فان قلت: السؤال المذکور طلب لتحقیق احد الامرین المتنافیین، فلابدّ فی جوابه به من اختیار احد الشقّین ان کان المجیب عالما، و اذا لم یکن عالماً کان الواقع الحق احد القولین لاغیر، امّا الایجاب خاصة او السلب خاصة اذ لا مخرج عن النفی و الاثبات، فایّ الطرفین کان الحق فی هذا المطلب.

قلنا: قد یکون المسألة ذات وجهین و لکلّ وجه منها جواب، فالمجیب هیهنا ینبغی له ان یستفسر السؤال و یفصل فی الجواب و یقول: ان اردت بقولک لا یرید ما لا یریده تعالی لا بالذّات و لا بالعرض بان یکون حصوله لازما لحصول امر اخر و ارادته لازمة لارادة ذلک الاخر، فالجواب: ان مثل ذلک لا یکون فی ملک الله ابدا و ان

اردت به مالايريده بالذّات و ان اراده بالعرض و على سبيل التبعية، فالجواب: انّ مثل ذلک يوجد فى ملک الله كثيراً كالكفر و المعاصى و سائر الشرور فانّها تابعة للخيرات الكثيرة واقعة فى قضاء الله و قدره على سبيل اللزّوم و الاستمرار[1]، لان فى تركها ترک خير كثير لاجل شر قليل و ذلک يوجب شرا كثيرا. فالخير بقضائه و رضائه و الشر بقضائه لا برضائه كما مر غير مرة.

الحديث الثامن
و هو الحادى و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسن زعلان عن ابى طالب القمى»، عبدالله بن صلت قال له ابو جعفر (ع) لما مدح اباه و استأذنه فى مدحه: قد احسنت فجزاک الله خيرا، و قال الشيخ الطوسى: روى عن ابى جعفر الثانى (ع) فى اخر عمره انه قال: جزا الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن ادم و سعد بن سعد عنّى خيرا فقد وفوالى «صه» «عن رجل عن ابى عبدالله (ع) قال قلت اجبر الله العباد على المعاصى قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لاقلت[2] فماذا قال لطف من ربک بين ذلک».

الشرح

لم يرد (ع) باللّطف معناه العرفى المشهور و هو ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية، بل اشاربه الى دقة المعنى و غموضه و كونه بحيث يلطف ادركه عن العقول و الافهام، و اراد بقوله: بين ذلک، انه امر بين الجبر و التفويض كما سيأتى، و التقدير بين ذلک و ذلک.

---

١. الاستحرار ـ النسخة البدل ٢. قال قلت (الكافى)

الحدیث التاسع
و هو الثانی و اربع مائة

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن غیر واحد عن ابی جعفر(ع) و ابی عبدالله قالا ان الله ارحم بعبده[1] من ان یجبر خلقه علی الذنوب ثم یعذبهم علیها و الله اعزّ من ان یرید امرا فلا یکون قال فسئلا علیهماالسلام هل بین الجبر و القدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بین السماء و الارض.

الشرح

قد سبق من الکلام فی هذا المقام ما به یقع الکفایة لمن له فطرة صافیة و فطنة زکیة و قریحة خالیة عن اقاویل المبتدعة المضلّین، فمن کان ذا فطرة علی هذا الوجه و تأمل تأملا کاملا و تدبر تدبرا شاملا فیما ذکرناه و نقلناه علم انّ الفعل ثابت للعبد من حیث انه ثابت للحق، و ان العبد مجبور فی فعله من حیث انه مختار فیه، و ان لم یمکنه تصور ذلک فعلیه ان یذهب المذهب الثالث الذی ذکرناه و هو مذهب اهل الحکمة و هو: ان الفعل ثابت للعبد لا غیر لکن ایجابه بالقیاس الی ملاحظة الاسباب البعیدة العالیة القریبة السافلة، و امکانه بالقیاس الی وجود العبد و قدرته و علمه. و لهذا قال بعض الحکماء: ان الانسان لمضطر فی صورة مختار.

قال ابوعلی بن سینا فی تعلیقاته علی الشفاء: النفس مضطرة فی صورة مختار[2] و حرکاتها تسخیریة ایضا کالحرکة الطبیعیة، فانها تکون بحسب اغراض و دواع و هی مسخرة لها، الّا انّ الفرق بینها و بین الطبیعة[3] انها تشعر باغراضها و الطبیعة لا تشعر باغراضها، و الافعال الاختیاریة فی الحقیقة لاتصح الّا فی الاول وحده، و حرکة الافلاک ایضاً تسخیریة الا انها لیست بطبیعیة، فان الحرکات الطبیعیة تکون علی سبیل اللزوم، و ما یلزم شیئاً[4] لیس یلزم نقیضه ایضا فی حالة واحدة، و المحرک فی الفلک یحرک من نقطة و الی[5] تلک النقطة بعینها فهی ترک موضع و قصده معاً. انتهی کلامه.

---

۱. بخلقه ۲. مختارة «التعلیقات» ۳. الطبیعة «التعلیقات»
۴. سببا «التعلیقات» ۵. الی «تعلیقات»

و هو صريح فى ان المختار فى الحقيقة ليس الا الاول تعالى و ما سواه مسخر مجبور فى حركاته و افعاله. الا ان الذى انكشف لنا بتأييد الله و نور هداه من جهة التدبر فى كتابه الكريم و كلمات ائمتنا عليهم السلام ما نبهناك عليه. و مثال ذلك بوجه فعل الجوارح بل فعل الحواس. فالقلب امير الجوارح و امير الحواس فلا يكونن من الجارحة فعل الا بارادة القلب، و لولاها كانت الجوارح جمادات ساكنة لاحراك لها، ثم القلب لاارادة له من ذاته. اذ ذاته غير موجبة لارادته و انما الله يخلق فيه علما و ارادة كما اودع العين الباصرة شعاعا يحيط بالمرئيات. فنسبة جوارحك و قواها و حواسها الى القلب و هو اللطيفة النورانية لا اللحم الصنوبرى كنسبة القلب الى الله.

فحظ الحكيم الرّسمى فى هذا المقام: انّ النّفس الانسانية بالقدرة و العلم و الارادة الّتى خلقها الله فيها فعلت الافعال كما انّ الجوارح بالقوة الّتى سرت فيها من النّفس تحركت اوادركت.

و اما حظ العارف المتأله فيه: ان الله سبحانه فعل الافعال التى فعلتها النفس و انها لم تفعل الا فعله تعالى، و لم تشأ الا ما شاء الله، و ما تشاؤن الا ان يشاء الله[1] كما ان الحواس لم تحس الا ما احسته النفس.

و العجب انّ الخلاف بين هذين الفريقين ثابت فى المثال ايضا كما فى الممثل له، فان نسبة النفس الى الاعضاء و القوى المدركة و المحركة مثال نسبته تعالى الى عالم السموات و الارضين و ملكوته. فمن عرف احداهما عرف الاخرى.

و اما قولهما (ع): نعم اوسع ممّا بين الارض و السماء. فهو كناية عن كون القول بالمنزلة بين الجبر و القدر فى الصّحة و الصدق بحيث لا جرح فيه، و انّ القائل به فى مندوحة وسعة اوسع من السعة الّتى مما بين الارض و السماء.

---

١. الانسان/ ٣٠

الحديث العاشر
و هو الثالث و اربع مائة

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن صالح بن سهل»، من اهل همدان كوفى الاصل من اصحاب الصادق(ع)، و فى بعض نسخ الرجال: صالح بن سهيل مصغرا.

قال الكشى: روى محمد بن احمد عن محمد بن الحسين عن الحسن بن على الصيرفى عن صالح بن سهل قال: كنت اقول فى ابى عبدالله(ع) بالربوبيّة فدخلت عليه فلما نظر الى قال: يا صالح انا والله عبيد مخلوقون لنا ربّ نعبده ان لم نعبده عذبنا، و فى «صه» نقل ذلک عن الكشى و قال: قال ابن الغضائرى: صالح بن سهل الهمدانى كوفى غال كذاب وضاع للحديث روى عن ابى عبدالله(ع)، لا خير فيه و لا فى سائر ما رواه، و ذكر الشيخ الطوسى فى كتاب الغيبة: من المذمومين صالح بن سهل[1] و الظاهر انّه هذا، انتهى.

و قال الفاضل الاسترابادى: و الحق ان ما ذكره الشيخ فى كتاب الغيبة هو غير المذكور سابقا فانّه من رجال الجواد(ع).

عن بعض اصحابه عن بى عبدالله(ع) قال سئل عن الجبر و القدر فقال لا جبر و لا قدر و لكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم.

الشرح

لم يرد(ع) بقوله: لا جبر و لا قدر، ان فعل العبد خال عن الجبر و الاختيار و لا بقوله: و لكن منزلة بينهما، ان فيه شيئا ضعيفا من الجبر و شيئا ضعيفا من الاختيار، و لا ايضا ان فيه تركيبا بين الجبر و القدر ناقصين كانا او تامّين كالمركب من الحلاوة و الحموضة شديدتين اوفاترين، بل المراد انّ العبد مجبور فى قدرته، قادر فى مجبوريته، مضطر فى عين اختياره، مختار فى عين اضطراره، و الفعل ثابت له من حيث

---

۱. صالح بن محمد بن سهل «الغيبة»

هو ثابت لله، و انه صادر منه من حيث هو صادر من الله.

و قوله تعالى: لا جبر و لا قدر، اى لا جبر مجرّداً عن القدر و لا قدر مجرّداً عن الجبر، و هكذا معنى قوله تعالى: و ما رميت اذ رميت[1]، اى ما رميت رمياً لم يكن الله رماه حين ما رميت رميا كان الله راميه، و قوله: و لكن الله رمى، اى و لكن الله رمى ما رميته.

و مما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى خطابا للمؤمنين: قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم[2]، امرهم بقتالهم الكفّار ثمّ نسب التعذيب الّذى هو عين القتال الى الله بايدى المؤمنين.

و قوله تعالى: فيها الحق الّتى بينهما... الى اخره، اشارة الى انّ منزلة التى بين الجبر و القدر امر غامض بحيث لا يعلمه الّا العالم الرّبانى الناظر فى الحقائق بنور الالهام او من يعلمه منه ممّن القى السمع و هو شهيد.

الحديث الحادى عشر
و هو الرابع و اربع مائة

على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عدة عن ابى عبدالله قال قال له رجل: جعلت فداک اجبر الله العباد على المعاصى فقال: الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثم يعذّبهم عليها فقال له جعلت فداک ففوض الله الى العباد قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر و النهى فقال له جعلت فداک فبينهما منزلة قال فقال نعم اوسع مما[3] بين السماء الى الارض.

الشرح

قد اتضح معناه بما سبق ممّا نحن فيه كفاية لمن استبصر و تدبّر فعليک بالتدبّر فيه.

---

۱. الانفال/ ۱۷ ۲. التوبة/ ۱۴ ۳. ما (الكافى)

الحدیث الثانی عشر
و هو الخامس و اربع مائة

محمد بن ابی عبدالله و غیره عن سهل بن زیاد عن احمد بن ابی نصر قال قلت لابی الحسن الرضا(ع) ان بعض اصحابنا یقول بالجبر و بعضهم یقول بالاستطاعة قال فقال لی اکتب بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم قال علی بن الحسین(ع) قال الله عزوجل یابن ادم بمشیئتی کنت انت الّذی تشاء و بقوّتی ادیت الی فرایضی و بنعمتی قویت علی معصیتی جعلتک سمیعا بصیرا ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سیئة فمن نفسک[۱] و ذلک انّی اولی بحسناتک منک و انت اولی بسیئاتک منی و ذلک انّی لااسأل عما افعل و هم یسألون قد نظمت لک کل شیء ترید.

الشرح

لما اسئل الرضا(ع) من اختلاف اصحابه فی الجبر و الاستطاعة ای التمکن و القدرة امر بکتابة ما قاله علی بن الحسین روایة عن الله عزوجل، اذ کان فیه کفایة للمستبصر فی بیان الحق فی مسألة الجبر و الاختیار، اذ لیس فوق کلام الله کلام.

فقوله: عزوجل: بمشیئتی کنت انت الذی تشاء، ظاهره یدل علی مذهب اهل التوحید فی الافعال بحمل الباء علی السببیة القریبة کما فی قولک: بالبصر یبصر الانسان و بالسمع یسمع و بالید یبطش، فیکون المعنی: مشیئتک التی بها کنت تشاء الاشیاء هی مشیئتی التی تظهر فیک. و اما اذا حملت الباء علی السببیة البعیدة فیکون المعنی: ان مشیئتی کانت سببا لمشیئتک التی کنت بها تشاء، و هذا یوافق مذهب جمهور الحکماء، و علی کلا الطریقین یثبت ان العبد مضطر فیما یختاره و یشائه.

و کذا قوله عزوجل: بقوتی ادیت الی فرائضی، یحتمل الوجهین المشار الیهما: احدهما الوجه التوحیدی الذی یراه اهل المشاهدة بالعین المنور بنور الله و ثانیهما

---

۱. النساء/ ۷۹

الوجه التفصيلى الذى يراه اهل الحكمة بالعين المنور بنور العقل، و كلا الوجهين صحيحان ثابتان فى الواقع لكن الاول الطف و اشرف و اعلى.

و مثال ذلک کما فى الحد و المحدود، فان حقيقة الانسان حقيقة واحدة و له اسم واحد و وجود واحد و حقيقة واحدة مختلفة و هى الحيوان الناطق، و الحيوان عين البدن المحسوس الظلمانى المؤلف من الاعضاء و الجوارح، و الناطق عين الجوهر العقلى النورانى البسيط، فاذا تصورت فى الانسان الذى هو مثال الحق و معرفته نموزج من معرفة الله هذين الوجهين من الوحدة و الكثرة من غير تناف بينهما، فاجعله مقياساً لمعرفة بارئک و نزوله فى مراتب الكثرة و ظهوره فى مظاهر الاكوان و بروزه من مكامن الحد ثان.

و قوله: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک. قدمر شرح معناه و وجه لميته من ان الصادر منه تعالى بالذات فى كل معلول و قابل هو الخير و الحسن و السعادة، و اما الشر و القبح و السوء و الشقاوة فانما هى من نقصان المعلولية و قصور القابل.

و بهذا التحقيق يندفع ما ربما يختلج ببال من ليس ذا بضاعة كثيرة فى العلم و امعان شديد و خوض تمام فى معنى احاديث ائمتنا عليهم السلام من التنافى و التناقض فيها، حيث ان فى كثير منها الحكم بان افعال العباد كلها منسوبة اليه تعالى من الوجه الذى هى منسوبة الى العبد كمامر تحقيقه، و فى كثير منها ان المعاصى من العبد لا من الرب تعالى.

فمن ذلک ما يروى ان ابا حنيفة اجتاز على موسى بن جعفر عليهما السلام فاراد ابوحنيفة امتحانه فقال المعصية ممن؟ فقال له موسى الكاظم عليه السلام: اجلس حتى اخبرک، فجلس ابوحنيفة بين يديه فقال له الكاظم عليه السلام: لا بد ان تكون المعصية من العبد او من ربه تعالى او منهما جميعا. فان كانت من الله و هو اعدل و انصف من ان يظلم عبده الضعيف و يؤاخذه بما لم يفعله، و ان كانت المعصية منهما جميعاً فهو شريكه و القوى اولى بانصاف عبده الضعيف، و ان كانت المعصية من العبد وحده فعليه وقع الامر و اليه توجه النهى و له حق الثواب و العقاب و وجبت له الجنة و النار.

فقال ابوحنيفة: ذرية بعضها من بعض و الله سميع عليم.[1]

و قد نظم بعض شعراء اهل البيت عليهم السلام ذلک فقال:

لم يخل افعالنا اللاتى نذم بها ... احدى ثلاث خصال حين نأتيها

اما تفرد ربنا بصنعتها ... فيسقط اللوم منا حين نبديها

او كان يشركنا فيها فيلحقه ... ما سوف يلحقنا من لائم فيها

او لم يكن لالهى فى جنايتها ... ذنب فما الذنب الاذنب جانيها

و من الحكايات ايضا ما رواه جماعة من العلماء ان الحجاج بن يوسف كتب الى الحسن البصرى و الى عمرو بن عبيد و الى واصل بن عطاء و الى عامر الشعبى ان يذكروا ما عندهم و ما وصل اليهم فى القضاء و القدر. فكتب اليه الحسن البصرى: ان من احسن ما انتهى الى ما سمعت عن اميرالمؤمنين على بن ابى طالب (ع) انه قال: **اتظن ان الذى نهاک دهاک؟ انما دهاک اسفلک و اعلاک والله برىء من ذاک.** و كتب اليه عمرو بن عبيد احسن ما سمعت فى القضاء و القدر قول على بن ابيطالب (ع): **لو كان الوزر فى الاصل محتوما كان الموزر فى القصاص مظلوما.** و كتب اليه واصل بن عطاء احسن ما سمعت فى القضاء و القدر قول اميرالمؤمنين على بى ابيطالب (ع): **كلما استغفرت الله منه فهو منک و كلّما حمدت الله عليه فهو منه.** فلمّا وصلت كتبهم الى الحجاج و وقف عليها قال: لقد اخذوها من عين صافية.

و الوجه فى دفع التدافع و حل التناقض كما سبقت الاشارة اليه ان ليس لله الا افاضة الوجود و اعطاء الخير و الجود، و هذه الشرور اعدام و نقائص راجعة الى نقصانات القوابل و تصورات الذّوات عن احتمال الكمال الاتم و الخير الاعظم.

و فى قوله تعالى: و ذلک انى اولى بحسناتک منک و انت اولى بسيئاتک منى، اشارة دقيقة الى ما نحن فيه من انّ حسنات افعال العباد و سيئاتها كلها و ان كانت منسوبة اليه تعالى و الى العبد جميعاً لاعلى وجه الشركة فى الفاعلية بل على الوجه الذى يعرفها العارفون، او على انّ الافاضة و التأثير منه تعالى و الوساطة و المصدرية

---

۱. ال عمران / ۳۴

من العبد و لكنّ الله اولى بالحسنات و الخيرات من العبد و العبد اولى بالسيئات و الشرور، اذ ليس فى ذاته تعالى جهة من جهات النقص و العدم و انه منبع افاضة الوجود و الخير و انما منبع الشرور و العدم هو الامكان ثمّ المادة التى صدرت من بعض الاوائل المفارقة من جهة نقصه الامكانى و هى اخس الذّوات و اظلمها و ابعدها من الاول تعالى، و كلما هو اشد تعلقا بها فهو اخس ذاتا و اسوء فعلا، و النفوس الادمية كلما كانت هى اكثر تعلقا بالمواد و البدنيّة فهى اخس ذاتا و اسوء فعلا و اكثر معصية.

فعلى هذا التحقيق انكشف ان حسنات العبد من الله و سيئاته من نفسه مع انّ الكّل صادرة منه تعالى فاتل قوله: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک[1]، و اتل ايضاً قوله: كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا[2]، فيقولون تارة بالجبروتارة بالقدر و كلا القولين زيغ عن منهج الصواب و انحراف عن سنن اولى الالباب.

و اما قوله: انّى لا اسئل عما افعل و هم يسئلون، فقد مر تفسيره بما لا يوجب الجبر و لا نفى العلّة و المعلول و لا نفى الغاية عن فعله تعالى، و انما قال ذلک لان لا يعترض احد عليه تعالى فيما يفعله و فيما جرى عليه قضائه و قدره، لان اكثر العقول بل كلها الا نادرا قاصرون عن فهم سرّالقدر فالجموا بلجام المنع الشرعى.

و اما اهل الكلام منهم فيعرفون ان تخصيص كل فرقة بما خصّصوا به من لوازم الوجود و الايجاد و انّ هذا الترتيب و التميز من ضروريّات الماهيات و تفاوت طبقات الوجود و درجات الكون فى القرب و البعد من الله الاكبر، فاذا تؤمل فيما ذكر فلا وجه بعد ذلک للاعتراض بانه لم صار السعيد سعيداً و الشقى شقيا.

و ليت شعرى لم لا ينسب الظلم الى الملک المجازى حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قريباً و بعضهم كناساً بعيداً؟ لانّ كلا منهما من ضرورات المملكة و ينسب الظلم اليه تعالى فى تخصيص كل من عبيده بما خصّص به مع ان كلا منهما ضرورى

---

١. النساء/ ٧٩   ٢. النساء/ ٧٨

فی مقامه.

و اما قوله تعالی: قد نظمت لک کل شیء ترید، فالمعنی انی قد خلقت لک جمیع مصالحک من الجوارح و الاعضاء و الحواس و القوی و نظمت اسباب معاشک و معادک و سهلت علیک سبیل الخیر و الرحمة و اوضحت لک طریقی السعادة و الشقاوة من غیر جبر و ضیق علیک و لا منع و لا صد منی لک. فان اطعت و سلکت سبیل السعادة فلک الاجر و الثواب و لنا علیک المنة و الفضل، و ان عصیت و سلکت سبیل الشقاوة فلزمک العذاب و تبعک الحساب و العقاب و لنا الحجة علیک و العتاب هذا.

قال العلامة النیشابوری فی تفسیر قوله تعالی: ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم[1]... الایة. یحکی انّ اباالقاسم الانصاری سئل عن تکفیر المتعزلة فی مسألة الجبر و القدر فقال: لا لانهم نزهوه عما یشبه الظلم و القبیح و ما لا یلیق بالحکمة، و سئل عن تکفیر اهل الجبر فقال: لا لانهم عظموه حتی لا یکون لغیره قدرة و تأثیر و ایجاد.

قال: و زعم فخر الدّین الرازی ان اثبات الاله یلجیء الی القول بالجبر، لان الفاعلیّة لولم تتوقف علی الدّاعیة لزم وقوع الممکن من غیر مرجح و هو نفی الصانع، و اثبات الرّسول یلجیء الی القول بالقدر لانّه لولم یقدر العبد علی الفعل و الترک فای[2] فائدة فی بعثة الرّسول و انزال الکتب؟ او نقول: لما رجعنا الی الفطرة السلیمة ان[3] ما استوی الوجود و العدم بالنسبة الیه لایترجح احدهما علی الاخر الا لمرجح و هذا یقتضی الجبر، و نجد تفرقة ضروریة بین حرکات الانسان و سکناته و بین حرکات الجمادات و الحرکات الاضطراریة و ذلک یقتضی مذهب الاعتزال، فلذلک بقیت هذه المسألة فی حیّز الاشکال.

قلت و بالله التوفیق: عندی ان هذه[4] المسألة فی غایة الانارة و السّطوع اذا

---

۱. البقرة/ ۷ ۲. الفعل فای «غرائب القران» ۳. السلیمة وجدنا ان «غرائب القران»
۴. ان المسألة «غرائب القران»

لوحظت المبادی و رتبت المقدمات، فان مبدأ الکلّ لولم یکن قادراً علی کل الممکنات و خرج کثیر[1] من الاشیاء عن علمه و قدرته و تأثیره و ایجاده بواسطة او بغیر واسطة لم یصلح لمبدئیة الکل، فالهدایة و الضلالة و الایمان و الکفر و الخیر و الشّر و النّفع و الضّر و سائر المتقابلات کلّها مستندة الیه منتهیة الی قدرته و تأثیره و علمه و ارادته، و الایات الناطقة بصحّة هذه القضیة کقوله تعالی: فلو شاء لهدیکم اجمعین[2]، و لو شئنا لاتینا کلّ نفس هدیها[3]، قل کل من عند الله[4]، کثیرة و کذا الاحادیث: اعملوا کل میسر لما خلق له، کلّ شیء بقدر حتی العجز و الکیس.

ثم قال: فهذه القضیة مطابقة للعقل و النقل و بقی الجواب عن اعتراضات المخالف، اما حکایة التنزه[5] عن الظلم و القبائح فاقول: ان للّه صفتی لطف و قهر، و من الواجب و فی الحکمة ان یکون الملک و خصوصاً[6] ملک الملوک کذالک، اذ کل منها من اوصاف الکمال و لا یقوم احدهما مقام الاخر، و من منع ذلک کابر و عاند، و لابد لکّل من الوصفین من مظهر، فالملائکة و من ضاهاهم من الاخیار مظاهر اللطف و الشیاطین و من والاهم من الاشرار مظاهر القهر، و مظاهر اللطف اهل[7] الجنة و الاعمال المستتبعة لها و مظاهر القهر اهل النار و الافعال المعقبة ایاها، و لا اعتراض علیه فی تخصیص کل من الفریقین بما خصّصوا به فانّه لو عکس الامر لکان الاعتراض بحاله. و هیهنا یظهر حقیقة السعادة و الشقاوة، فمنهم شقی و سعید[8]... و اما الذین سعدوا ففی الجنة[9]... الایة.

قال: و اذا تؤمل فیما قلت ظهران لا وجه بعد ذلک لاسناد الظلم و القبائح الیه تعالی، لان هذا الترتیب[10] من لوازم الوجود و الایجاد و لا سیّما عند القائل بالتحسین و التقبیح العقلیین.

و اما قوله ای فائدة فی بعثة الرسل و انزال الکتب ففی غایة السخافة، لانه لما بینا انه تعالی یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید فکیف یبقی للمعترض ان یقول: لم جعل الله

---

١. شئی «غرائب القران» ٢. الانعام/ ١٤٩ ٣. السجدة/ ١٣ ٤. النساء/ ٧٨
٥. التنزیه «غرائب القران» ۶. ولاسیما «غرائب القران» ٧. هم اهل «غرائب القران»
٨. هود/ ١٠٥ ٩. هود/ ١٠٨ ١٠. الترتیب و التمیز «غرائب القران»

الشيء الفلانى[1] كما انه ليس له ان يقول مثلا: لم جعل الشمس سبباً لانارة الارض؟

غاية ما فى الباب ان يقول: اذا علم الله ان الكافر لا يؤمن فلم يأمره بالايمان و يبعث اليه النبى؟

فاقول: فائدة بعث الانبياء و انزال الكتب بالحقيقة ترجع الى المؤمنين الذين جعل الله بعثهم و انزالها سببا و واسطة لا هتدائهم. انما انت منذر من يخشاها.[2] كما ان فائدة نور الشمس يعود الى اصحاب العيون الصحاح، و اما فائدة الارسال و الانزال بالنسبة الى المختوم على قلوبهم فكفائدة نور الشمس بالنسبة الى الاكمه. و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون.[3] غاية ذلک الزام الحجة و اقامة البينة عليهم ظاهراً. لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[4]، و لو انا اهلكناهم بعذاب... لقالوا لولا ارسلت الينا رسولاً[5]، و هو بالحقيقة النعى عليهم بانهم فى اصل الحقيقة ناقصون اشقياء.

و هذا المعنى ربما لا يظهر لهم لغاية نقصانهم كما ان الاكمه ربما لا يصدق البصراء و لا يعرف ان التقصير و النقصان منه، و ان سائر الشرائط من محاذاة المرئى و ظهور المبصر موجودة و انما يعرف نقصانهم ارباب الابصار.

و اما حديث التفرقة الضرورية بين الحركات الاضطرارية و الحركات الاختيارية كالرعشة مثلاً فاقول: لاريب ان للانسان ارادات و قوى بها يتم له حصول الملائم و اجتناب المنافى، الا ان تلک الارادات و القوى مستندة الى الله تعالى فكأنه لا اختيار له، و التفرقة المذكورة سببها فى ان الرعشة نقصت واسطة هى الداعية و فى الحركة المسماة بالاختيارية زادت واسطة. فافهم هذه الحقائق. انتهى كلامه.

و جميع ما ذكره مأخوذ من قوانين الحكماء موافق لقاعدة البرهان الا قوله فى تنزيه تعالى عن نسبة القبائح و الشرور: ان لله صفتى لطف و قهر، فانه بظاهره يدل على ان الظلم و الشر كالعدل و الخير و كل واحد من المتقابلين صادر عنه بالذات. ثم ما ذكره كلام خطابى بل قياس شعرى يقوله عوام الصوفية.

---

۱. الفلانى سببا و واسطة للشئى الفلانى «غرائب القران» ۲. النازعات/ ۴۵
۳. التوبة/ ۱۲۵ ۴. النساء/ ۱۶۵ ۵. طه/ ۱۳۴

و الحق ان صفاته تعالى المتقابلة كلها عين الذات و لا يوجب اختلافا فى الحيثيات، فكما ان حيثية كونه ظاهراً عين حيثية كونه باطناً لما عرفت من ان غاية ظهوره على الاشياء نشأ منه غاية بطونه عنها، فكذلك الحال فى كل متقابلين من صفاته كالاولية و الاخرية و الرحمة و الغضب و اللطف و القهر. فاوليته عين اخريته و حيثية رحمته عين غضبه و وجه لطفه عين وجه قهره كما قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام: سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته. و اتحاد الجهته فى السبب المقتضى يوجب اتحاد الاثر. و صفات الله كلها و ان تعددت اسمائها و مدلولاتها هى عين ذاته تعالى و كلها موجود بوجود واحد بسيط احدى، فليست بحيث يقتضى احداها شيئا و الاخرى شيئا مخالفا له و لا ان الذات تقتضى باحداها شيئا و بالاخرى اخر مخالفا له فانسد باب اثبات العقل المفارق و ترتيب الصنع من الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس.

بل الوجه فى صدور القبائح و الشرور ما سبق ذكره مراراً من ان طرفى الخير و السعادة و الراحة و الحسن و الكرامة و الايمان و الطاعة كلها صادرة بالذات و مقابلاتها صادرة بالعرض و هكذا فى مباديها من الاسماء و الصفات المتقابلة.

فالرحمة ذاتية و الغضب بالعرض، فهو الرحيم و المنتقم، و كونه عزيزاً يوجب كون ماسواه اذلاء، و كونه معزاً للمؤمنين يقتضى كونه مذلاًللكافرين، فهو المعز و المذل، و كونه وليا لاوليائه نفس كونه عدواً لاعدائه، و كونه محيياً للارواح يقتضى كونه مميتاً للاجسام، فهو المحى و المميت. و على هذا القياس فى سائر اسمائه المتقابلة و كثرة مظاهرها، و من زعم غير هذا الوجه فى تعدد صفاته و تقابلها فقد انثلم توحيده و لم يخلص بعد عن شوب الكثرة و الشركة. و على ما ذكرنا يجب ان يحمل كلام اكابر العرفاء فى كثرة الاسماء و اقتضائها لمظاهر المتخالفة بالحقائق. و الله ولى التوفيق.

الحديث الثالث عشر
و هو السادس و اربع مائة

«محمد بن ابى عبدالله؛ عن حسين بن محمد؛ عن محمد بن يحيى؛ عمّن حدثه،

عن ابى عبدالله(ع) قال: لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين؛ قال: قلت: و ما امر بين امرين؟ قال: مثلُ ذلک رجل رأيته عى معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلک المعصية فليس حيث لم يقبل منک فتركته كنت انت الذى امرته بالمعصية».

الشرح

لا يخفى عليک ان تحقيق معنى امر بين امرين مما يعجز عن اداركه عقول كثير من العلماء و الحكماء فضلا عن العوام و الضعفاء، و المثال الذى ذكره عليه‌السلام مثال حسن لمخاطبة العامى الضعيف تقريباً لفهمه و حفظا لاعتقاده فى افعال العباد حتى لا يعتقد كون العبد مجبوراً فى فعله و لا مفوضاً اليه اختياره. فان فى المثال المذكور لا يصدق على الرجل الذى رأى احداً فى معصيته فنهاه فلم ينته فتركه انه آمر جابر له على معصيته و لا ايضاً انه مفوض امره اليه بالكلية فحيث نهاه فلم يكن مفوضاً له و حيث تركه فلم يكن جابراً له، و كذالک الرجل الاخر الذى فى مثالنا هذا ليس بمفوض اليه فى معصيته اذ صار منهيا عنها فلم ينته و لا ايضا مجبور عليها اذ ترک بحاله منهيا غير منته، فهذا نعم المثال فى حق من قصر فهمه عن درک كيفية الامر بين الامرين.

و اعلم ان فى ايراد هذا اللفظ منكراً حيث لم يقل عليه‌السلام و لكن الامر بين الامرين و لا ولكن امر بين الامرين و لا ولكن الامر بين امرين بل قال: لكن امر بين امرين، تلويح لطيف الى ان الامر المذكور كأنه جامع لهما جميعا و لكن لک منهما فيه على وجه اعلى و اشرف مما كانا عليه عند التفرق.

قال صاحب كتاب الفتوحات فى باب الحادى و التسعين و ثلاث مائة.

رأيت الحق فى الاعيان حقا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ هو الرائى و نحن له المرائى[1]

قال الله تعالى: فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم[2]، و هو القائل. و اقتلوهم حيث

---

۱. رأيت الحق فى الاعيان حقا ‏ ‏ ‏ ‏ و فى الاسماء فلم اره سوائى
و لست بحاكم فى ذاک وحدى ‏ ‏ ‏ ‏ فهذا حكمه فى كل رائى
و عند المثبتين خلاف هذا ‏ ‏ ‏ ‏ هو الرائى و نحن له المرائى «الفتوحات»

۲. الانفال/ ۱۷

وجد تموهم.[1] فاظهر امراً و آمراً او مأموراً في هذا الخطاب التكليفي، فلما وقع الامتثال و ظهر القتل بالفعل من اعيان المحدثات قال ما انتم[2] الذين قتلتموهم بل انا قتلتهم فانتم بمنزلة السيف لي، و لم يقل فيه انه القاتل و الضارب بل الله هو العامل بالمكلف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف كالحجر الاسود يمين الله بالبيعة تقبيلا و استلاماً كالمصافحة بين الشخصين. و تقرير هذه المنازلة معرفة[3] الامور الموجبة للاحكام هل لها اعيان وجودية او هي نسب تطلبها الاحكام فهي معقولة باحكامها، و بقي العلم في المحل الذي ظهرت فيه هذه الاحكام[4] ما هو؟ هل هو عين الممكن؟ و هذه النسب للمرجع مثل ما قال: و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى.[5] و قوله: و الله خلقكم ما تعملون.[6] او هل المحل وجود الحق و هذه الاحكام اثر الممكنات في وجود الحق و هو ما يظهر فيه من الصور؟ فكل صورة تشهد صورة و هي اثار الممكنات في وجود الحق، فيرى زيد صورة خالد في وجود حق و يرى خالد صورة زيد في وجود حق، و كلا الامرين قد قال به طائفة من اهل الله. انتهى كلامه.

و لولا مخافة التطويل لبينا صريح الحق في هذا المقام بكلام واضح موضح لا مجمجة فيه، و قوله فصل لا تردد فيه من ان الموجودات الامكانية بعين ما هي متعددة الحقائق متكثرة الذوات و الوجودات متحدة الوجود، و كلا الحكمين حق ثابت لا كما ظهر من كلام جمهور المتصوفة ان الذات واحدة و الكثرة اعتبارية كالبحر و امواجه، و لا ان حقائق الممكنات هي المعاني المعقولة و النسب الذهنية و هي مبدأ الاثار و منشأ الاحكام من غير ان يكون في الاعيان وجودات خارجية بازائها هي بالحقيقة مصداق تلك الماهيات و منشأ انتزاعها على عكس ما اشتهر بين الجمهور.

و اكثر الناس بحيث اذا حاولوا ان يثبتوا توحيد الافعال فات عنهم رعاية جانب الكثرة، و اذا ارادوا ان ينزهوا خالقهم عن نسبة الشرور و القبائح فات عنهم رعاية جانب التوحيد و كذلک حالهم في باب وحدة الوجود و كثرته.

---

١. النساء/ ٨٩ ٢. ما هم انتم «الفتوحات» ٣. ان معرفة «الفتوحات»

۴. هذا النسب و الاحكام «الفتوحات»

۵. الانفال/ ١٧ ــ فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم «الفتوحات» ۶. الصافات/ ٩۶

ثم العجب انّ جماعة من افاضل المتأخرين ذهبوا الى انّ لا مؤثر فى الوجود الا اللّه، بل نقلوا اتفاق الحكماء فى ذلک و ان الوسائط شروط و معدات و ليس شیء منها فاعلا مؤثرا، مع انّ الوجودات متعددة عند اكثر هؤلاء سيما المشائين الذين هم اتباع ارسطو، و الوجود عندهم مبدأ الاثر و ما لا تأثير له فى شیء لا وجود له.

قال الشيخ رئيس اتباع المشائين ابوعلى بن سينا فى كتاب الاشارات: الاول يبدع جوهراً عقليا هو بالحقيقة مبدع و بتوسطه جوهراً عقليا و جرما سماويا.

و قال الشيخ المقتول مقدم اتباع اشراقيين محى رسوم حكماء الفرس فى كتابه المسمى بالهياكل: ان النور القوى لا يمكن نور الضعيف من الاستقلال بالانارة، فالقوّة القاهرة الواجبية لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه و كمال قدرته.

و قال ايضا: ليس ان حركات الافلاک توجد الاشياء لكنها تحصل الاستعدادات و يعطى الحق الاول ما يليق باستعداده.

و قال نصير الملّة و الدّين المحقّق الطوسى رحمه الله فى شرح الاشارات: قد شنع عليهم ابوالبركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة و المتوسطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول و يجعل المراتب شهوداً[1] معدة للافاضة.

و هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه و بنوا عليه مسائلهم.

و قال الفخر الرازى: الحق عندى انه لا مانع من اسناد كل الممكنات اليه تعالى لكنّها على قسمين: منها ما امكانه الذاتى كاف فى صدوره عن البارىء تعالى، فلا جرم يكون فائضاً عن البارئ من غير شرط، و منها ما لا يكفى امكانه بل لابّد من حدوث امور قبل حدوثها ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة، و ذلک انما ينتظم بحركة دائمة دورية. ثم ان تلک الممكنات متى استعدت للوجود

---

۱. شروطا «شرح الاشارات»

استعداداً تاماً صدرت عن البارىء تعالى و وجدت و لا تأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد. انتهى.

هذا ما ذكروه فى هذه المسألة و هو دال على الجبر المحض، على انه من لم يسمع من احد و لم ينقل برهان عقلى او حجة قوية فى هذه المسألة العظيمة.

و اما الذى قاله بهمنيار تلميذ ابى على فى كتاب التحصيل من قوله: و ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برىء من كل الوجوه[1] من معنى ما بالقوة و هذا هو صفة الاول تعالى لا غير، اذ لو ان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسماً كان للعدم شركة فى افادة الوجود و لكان لا بالقوة شركة فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل. انتهى.

فيرد عليه اما اولاً فنقول: انّ الممكن موجود مفتقر فى وجوده الى سبب و ذاته بحيث يمكن تحليله الى وجود و ماهية، و الامكان هو حال ماهيته اذا اخذت من حيث هى هى، و الوجوب بالغير حال وجوده الفائض من السبب التام، ثم ان امكان المبدعات و عدميتها امر لا ثبوت له فى الواقع بل الثابت فى الواقع هو الوجود و الوجوب و فى المكونات قوة استعدادية قائمة بموادها، و اذا حصلت بالفعل بطلت امكاناتها.

اذا تقرر هذا فنقول: لا يلزم من كون الموجود الممكن مفيداً لوجود شىء ان يكون افادته له من جهة امكانه او قوّته حتى يكون للسلب او للقوة شركة فى افادة الوجود، بل وجوده بما هو وجوده مفيد لوجود ما هو انقص منه، و انما يظهر اثر الامكان فى نقصان الوجود الصّادر منه و النقصان ايضاً امر عدمى فصار الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم.

و اما ثانيا فنقول: هل للممكن وجود خاص متحقق فى الواقع ام لا؟ فان لم يكن لما سوى الحق تعالى وجود فى الواقع فلا تأثير له تعالى ايضاً، اذ لا نعنى بالتأثير الاّ افادة الوجود، و اما للمسمى بالماهية فلا يتعلّق بها جعل و لا تأثير كما هو المحقق

---

۱. وجه «التحصيل»

عندهم و ان کان للممکن وجود عینی مخصوص، فالوجود لا ینفک عن الاثر و الاشتراک فی الوجود یوجب الاشتراک فی التأثیر. فکلما کان الوجود اقوی و اشد کان تأثیره اقوی و اتم.

الا تری ان الموجودات المترتبة من لدن المبدأ الاعلی الی المادة السفلی کما انّها متفاوتة فی القوة و الضعف حسب ترتّبها فی التقدم و التأخر الذاتیین کذلک متفاوتة فی اثارها التی تفیدها بالذات؟ و هذه القاعدة مطردة فی الاسباب الفاعلة دون الشرائط و المعدات، فقد یکون الشرط او المعد امراً عدمیاً او فی غایة الخسة و الشریة و المشروط او المعدّ له موجوداً شریفا فی غایة الفضل و الشّرف و الخیریة. فعلم انّ الموجودات علی قاعدتهم متکثرة و انها مبادی لاثارها المختصة، و اذا تکثرت الذوات تکثرت الاثار فاین توحید الافعال؟

فظهر و تبین ان هذا المطلب الشریف العالی ارفع درجة و اجلّ مقاما من ان یصل الیه احد بهذه الانظار و الافکار و لکن لله تعالی رجال متألهون و عباد ملکوتیون عیونهم منورة بنور الکشف و البرهان یرون الموجودات الکثیرة بما هی کثیرة واحدة و بما هی واحدة کثیرة، و انّ الانسان بما هو مختار مجبور و بما هو مجبور مختار. ذلک هدی الله یهدی به من یشاء.[1]

الحدیث الرابع عشر
و هو السابع و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقی عن علی بن الحکم عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله (ع) قال الله اکرم من ان یکلف الناس ما لا یطیقون و الله اعز من ان یکون فی سلطانه ما لا یرید.

---

۱. الزمر/ ۲۳

الشرح

اثبت تعالى فى هذا الحديث حكمين ظاهرهما متناقض و باطنهما متوافق، فان الحكم الاول اثبات القدرة و الاختيار للمكلّف و الحكم الثانى اثبات الجبر و الاضطرار له، و قد علمت صحتهما جميعا و علمت ان الخير و الشر و النفع و الضر و السعادة و الشقاوة كلها منه تعالى و بارادته لكن احد الطرفين بالذات و الاخر بالعرض، و علمت ان سبحانه فاعل كل موجود بلا واسطة و بواسطة الا الصادر الاول فانّه بلا واسطة.

فقد قال الشيخ حى الدين العربى فى الباب التاسع عشر و ثلاث مائة من كتابه: ان رافع الاسباب سيئى الادب مع الله و من عزل من ولاة[1] الله فقد اساء الادب و كذب فى عز ذلک الوالى، فانظر ما اجهل من كفر بالاسباب و قال بتركها؟ و من ترک ما قرّره الحق فهو منازع لا عبدا و جاهل لا عالم و انى اعظک يا ولى ان تكون من الجاهلين[2]، و اراک فى الحس تكذب نفسک فى ترک الاسباب، فانّى اراک فى وقت حديثک معى فى تركها ورميها يأخذک العطش فتترک كلامى و تجرى الى الماء فتشرب منه لتدفع بذلک الم العطش، و كذلک اذا جعت تناولت الخبز و عاينتک ان لا تتناوله بيدک تى تجعل فى فيک، فاذا حصلت فى فمک مضغته و ابتلعته فما اسرع ما اكذبت به نفسک بين يدى.

و كذلک اذا اردت ان تنظر الى افتقرت[3] الى فتح عينيک فهل فتحها الا بسبب؟ فكيف تنفى الاسباب بالاسباب؟ اترضى لنفسک بهذه الجهالة؟ فالا ديب الالهى العالم من اثبت ما اثبته الله فى الموضع الذى اثبته و على الوجه الذى اثبته، ثم تكذب نفسک فى عبادة ربک[4]، اليست عبادتک سبباً فى سعادتک و انت تقول بترک الاسباب، فلم لا تقطع العمل؟ أرأيت[5] احدا من رسول و لا نبى و لا ولى و لا مؤمن و لا كافر و لا شقى و لا سعيد خرج قط من رق الاسباب مطلقا ادناها التنفس، فيا تارک

---

١. ولاه «الفتوحات» ٢. الجاهلين الغافلين «الفتوحات»
٣. ان تنظر افتقرت «الفتوحات» ٤. عبادتک «الفتوحات» ٥. فما رأيت «الفتوحات»

السبب لا تتنفس فان التنفس سبب حيوتک، فامسک نفس حتى تموت فتكون قاتل نفسک فتحرم علیک الجنة، و اذا فعلت هذه فانت تحت حكم السبب.

فما اظنک عاقلا ان كنت ترفع[1] ما نصبه الله و اقامه علما مشهوداً، و دع عنک ما تسمع من کلام اهل الله فانهم لم يريدوا بذلک ما توهمته بل جهلت ما ارادوا بقطع الاسباب كما جهلت ما اراد الحق بوضع الاسباب، و لقد القيت بک على مدرجة الحق و اثبت لک الطريقة التى وضعها الله لعباده بالمشى عليها. فاسلک و على الله قصد السبيل... و لو شاء لهداكم اجمعين.[2] انتهى كلامه و هو كله فى ابطال مذهب الجبر و مذمة المجبرة.

و قال ايضاً فى الباب السادس و التسعون و مأتين: و لقد نبهنى الولد العزيز العارف شمس الدين اسمعيل بن سودكين على امر كان عندى[3] من غير الوجه الذى بنهنا عليه هذا الولد، و هو التجلى فى الفعل هل يصح او لا يصح؟ فوقتا كنت انفيه[4] و وقتا كنت اثبته بوجه يقتضيه و يطلبه التكليف، اذ كان التكليف بالعمل لا يمكن ان يكون من[5] حكيم يقول اعمل و افعل لمن يعلم انه لا يعمل و لا يفعل اذ لا قدرة له عليه.

و قد ثبت الامر الالهى بالعمل للعبد فى قوله: و اقيموا الصلوة و اتوا الزكوة[6]، و اصبروا و صابروا و رابطوا و جاهدوا. فلابد ان يكون له فى المنفعل منه تعلّق من حيث الفعل فيه فيسمّى به فاعلا و عاملا، و اذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة يقع التجلى فيه، فبهذا الطريق[7] كنت اثبته و هو طريق مرضىّ فى غاية الوضوح يدل على انّ القدرة الحادثة لها نسبة تعلّق بم كلّفت عليه[8] لابد من ذلک و رأيت حجة المخالف واهية فى غاية الضعف و الاختلال.

و لما كان يوما فاوضنى فى هذه المسألة هذا الولد فقال: و اىّ دليل اقوى على نسبة الفعل اليه و التجلى فيه[9]، اذ كان من صفته من كون الحق خلق الانسان على

---

۱. كنت تزعم ان ترفع «الفتوحات» ۲. النحل/ ۹ ۳. عندى محققا «الفتوحات»
۴. انفيه بوجه «الفتوحات» ۵. اتى من «الفتوحات» ۶. البقرة/ ۴۳
۷. الطريق خاصة «الفتوحات» ۸. عمله
۹. الفعل الى العبد و اضافته اليه و التجلى فيه «الفتوحات»

صورته، فلو جرّد عنه الفعل لما صحّ ان يكون على صورته و لما قبل التجلّى بالاسماء، و قد صح عندكم و عند اهل الطريق بلا خلاف ان الانسان مخلوق على الصّورة فقد صح التخلق بالاسماء.

فلا يقدر احد ان يعرف قدر ما دخل علّى من السّرور بهذا التنبيه، فقد يتسفيد الاستاذ من التّلميذ اشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض اللّه للاستاذان ينالها الا من التلميذ. كما تعلم قطعا انّه قد يفتح للانسان الكبير فى امر يسأله عند بعض العامة فيرزق العالم فى ذلک الوقت لصدق السائل علم تلک المسألة و لم يكن عنده قبل ذلک عناية من الله بالسائل ان حصل للمسئول علما لم يكن عنده. و من راقب قلبه يجد ما ذكرناه. انتهى كلامه.

و هو ايضا فى اثبات القدرة الحادثة و ابطال مذهب المجبرة مع انه من الذين ذهبوا مذهب اهل التوحيد الخاصى و ان الموجود واحد و المؤثر واحد و به يصرح فى كثير من ابواب هذا الكتاب و فى سائر كتبه.

من ذلک قوله من الباب الثانى و التسعين و مأتين: فهو عقل العقلاء و فكرة المفكرين و ذكر الذاكرين و دليل الدالين. لو خرج عن شىء لم يكن و لو كان فى شىء لم يكن، فهذا قد اثبت لک ما اثمره الاصطلام اللازم و ان العلماء هم المقربون الذين ادركوا هذا المشهد الاحمى و هذه المنزلة العظمى. و من سواهم فقد نصب له علامة يعبدها و حقيقة يشهدها و هى ما انطوى عليه اعتقاده لدليل قام عنده او قلد صاحب دليل، فهو عند نفسه قد ظفر بمطلوبه و اعتكف على معبوده و سكن اليه و كفر بما ناقض ما عنده و كفر بلاشک غيره ممكن اعتقد غير معتقده، و لهذا يكفر بعضهم ببعض و يلعن بعضهم بعضا دنيا و اخرة. و العالم المحقق لما هو الامر عليه فى عينه يتفرج فى ذاته و فى العالم ظاهره و باطنه فهو العين المصيبة و هو المثل المنزه المنصوص عليه الذى نفى الحق ان يماثل او يقابل بقوله تعالى ليس كمثله شىء.[1]

---

١. الشورى/ ١١ ـ اى المراد من المثل فى قوله سبحانه: ليس كمثله شئى: مثله عرشه. لانهما متوافقان فى العدد و هو «٥٧٥» فافهم (نورى).

سئل الجنيد عن المعرفة و العارف قال: لون الماء لون انائه. فاثبت الماء و الاناء و اثبت الحرف و المعنى و الادراك و نفى الادراك، ففرق و جمع فنعم ما قال. انتهى كلامه.

مسألة التوحيد اكثر من ان تحصى و اظهر و اشهر من ان يخفى و الله الهادى الى طريق الهدى.

باب الاستطاعة

و هى عبارة عن كون القادر ذا استعداد تام و تهيئو كامل فيما له ان يفعله او يتركه، و هو الباب الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه اربعة احاديث.

الحديث الاول

و هو الثامن و اربع مائة

«على بن ابراهيم عن الحسن بن محمد» بن احمد الصّفار، البصرى ابوعلى شيخ من اصحابنا ثقة روى عن الحسن بن سماعة[1] و محمد بن تسنيم و عباد الرواجنى و محمد بن الحسين و معاوية بن حكيم[2] له كتاب دلائل خروج القائم(ع) «صه» و النجاشى. «عن على بن محمد القاسانى عن على بن اسباط قال سئلت اباالحسن الرضا(ع) عن الاستطاعة فقال يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مخلا السرب؛ صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله؛ قال: «قلت: جعلت فداك فسرلى هذا قال: ان يكون العبد مخلى السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح يريد ان يزنى فلا يجد امرأة ثم يجدها، فامّا ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه‌السلام او يخلى بينه و بين ارادته فيزنى فيسمّى زانياً و لم يطع الله باكراه و لم يعصه بغلبة».

---

۱. عن الحسن بن محمد بن سماعة «صه»   ۲. حكم «صه»

الشرح

الخصال جمع الخصله و هی الخلة، و السرب بالفتح هو الطریق یقال: خل سربه، و منه اذا کان مخلی السرب ای موسّعا علیه غیر مضیق.

لما ثبت فی الاحادیث المتقدّمة ان افعال المکلّفین صادرة عنهم بقدرتهم و اختیارهم، و قد علمت فی تضاعیف ما ذکرناه ان مجرد القدرة و القوة و الاختیار[1] غیر کاف فی صدور الفعل و صیرورة العبد فاعلا، بل لابدّ هیهنا من دواع و اسباب اخر ربما یعبر عن مجموعها بالاستطاعة، و لهذا ذهبت جماعة الی انها مع الفعل اذ یجب الفعل حینئذ، و الحق انها قبل الفعل الا انها قوة قریبة من الفعل فهی ما سوی العزم التام، اذ عند تحقق العزم لا یتخلف العفل عن الفاعل الا ان یحدث هناک حائل من خارج، فالاستطاعة صیرورة العبد بحیث ان شاء فعل و ان شاء ترک، فلم یکن هناک اکراه او جبر او غلبة و هی مناط استحقاقیة الجزاء و الاجر و الثواب و العقاب.

فهذا الحدیث مشتمل علی مطلبین: احدهما تصوری و الاخر تصدیقی، اما التصوری: فهو تفسیر الاستطاعة و هی عبارة عن حالة نفسانیة تحصل فی الاغلب بعد اجتماع الامور الاربعة التی ذکرها علیه السلام، ثلاثة منها امور عدمیة ترجع الی زوال المانع و الاخیر امر وجودی:

الاول کونه مخلی السرب ای سبیله الی ما یقصده من فعل او ترک متسعاً غیر مضیق، و هو اعم من ان یکون مسافة حسیة کما فی استطاعة الحج او غیرها من الامور المتوسطة بین الفاعل و فعله.

الثانی ان یکون صحیح الجسم ای البدن، فان غالب افعال المکلف مادام فی الدنیا بالة البدن، و اما الحرکات الفکریة و الاعمال القلبیة فلا یتعلق بالبدن.

الثالث ان یکون سلیم الجوارح، و المراد سلامة الجارحة التی یقع بها الفعل کالید الکتابة و الرجل للمشی، و کذا الکلام فی صحة الجسم لا یلزم ان یکون صحیحاً من کل وجه و عن کل افة و مرض، بل من الوجه الذی یتوقف علیه الفعل او الترک لکن لم

---

۱. الاختیاریة ـ م ـ د

یفصل لظهور المطلب تعویلاً علی فهم المخاطب او غیره.

و الرابع ان یکون له سبب وارد من الله، و المراد به ما لا یحصل الا بفعل الله، فان الامور الثلاثة کلها اشیاء عدمیة بها یزول المانع و لا یکفی فیما یقع بالاختیار زوال الموانع، بل لابد فیه من وجود داعیة تنبعث منها الارادة کوجود مشتهی لطیف او حضور خصم ضعیف کان یرید الانتقام منه، و ذلک لان الامر لا یکون الا من[1] قبل الله.

و لما کان قوله علیه‌السلام: له سبب وارد من الله، کلاماً مجملا استفسره السائل بقوله: جعلت فداک فسرلی هذا، اراد به تفسیر الامر الرابع اذ لم یکن الخفاء الا فیه خاصة، لکنه علیه‌السلام اعاد الکلام من رأس للتوضیح فاورد الامور الثلاثة باعیانها و اتی للرابع بمثال تفصیلی فقال: یریدان یزنی فلا یجدا مرأة ثم یجدها، فوجود امرأة جمیلة لصاحب شهوة الزنا فی مکان خال عن الاغیار مثال للسبب الداعی للارادة الوارد من الله تعالی.

و اعلم ان الکلام الی هیهنا فی بیان ما یتوقف علیه الاستطاعة و قوله علیه‌السلام: فاما ان یعصم نفسه فیمتنع کما امتنع یوسف علیه‌السلام او یخلی بینه و بین ارادته فیزنی فیسمی زانیا، بیان للحالة المسماة بالاستطاعة فی هذا المثال، و هی کون الانسان بحیث یقدران یعصم نفسه عن معصیة الله و یکفها عن فعل الزنا فیمتنع عنه و یقدران لا یعصم نفسه بل یخلی بینها و بین ارادتها ای شهوتها فیعزم و یزنی فیسمی حینئذ زانیاً، لانه زنی باختیاره و قصده لا بجبر و اکراه فیکون عاصیا عند ذلک.

و اما المطلب التصدیقی: فهو المشار الیه بقوله: و لم یطع الله باکراه و لم یعصیه بغلبة، یعنی ان مدار حصول الطاعة و المعصیة و ترتب الثواب و العقاب علی کون العبد مستطیعاً فی فعله و ترکه لا مجبوراً علی احدهما و لا مضطراً، فلا طاعة و لا ثواب عند ما کان مکرها و لا معصیة و الاعقاب عند ما کان مغلوبا.

---

۱. و ذلک الامر من ـ م ـ د

الحديث الثانی
و هو التاسع و اربع مائة

«محمد بن یحیی و علی بن ابراهیم جمیعاً، عن احمد بن محمد، عن علی بن الحکم و عبدالله بن یزید» البکری الکوفی من اصحاب الصادق علیه‌السلام و الفزاری الکوفی من اصحابه(ع). «جمیعا، عن رجل من هل البصرة قال: سألت ابا عبدالله علیه‌السلام عن الاستطاعة، فقال: ابوعبدالله(ع) اتستطیع ان تعمل مالم یکوّن؟ قال: لا، قال: فتستطیع ان تنتهی عما قد کون؟ قال: لا، قال: فقال له ابوعبدالله علیه‌السلام: فمتی انت مستطیع؟ قال: لا ادری، قال: فقال له ابوعبدالله علیه‌السلام: ان الله خلق خلقاً فجعل فیهم آلة الاستطاعة ثم لم یفوّض الیهم، فهم مستطیعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلک الفعل، فاذا لم یفعلوه فی ملکه لم یکونوا مستطیعین ان یفعلوا فعلاً لم یفعلوه، لان الله عزوجل اعز من ان یضّاده فی ملکه احد. قال البصری: فالناس مجبورون؟ قال: لو کانوا مجبورین کانوا معذورین، قال: ففوض الیهم؟ قال: لا، قال: فماهم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فیهم آلة الفعل فاذا فعلوا کانوا مع الفعل مستطیعین، قال البصری: اشهد انه الحق و انکم اهل بیت النبوة و الرّسالة».

الشرح

ظاهر هذا الحدیث فی معنی الاستطاعة یناقض حدیث السابق فی باب معناها، اذ قد استفید ممّا ذکر هناک ان للعبد حالة یمکنه معها الفعل و الترک جمیعا و هی الاستطاعة، و المستفاد من المذکور و هیهنا ان لیس للعبد تلک الحالة لا فی زمان الفعل و لا فی زمان الترک، اذ فی زمان عدم الفعل لا یستطیع ان یفعل و الاّ یلزم اجتماع وجود الشیء و عدمه و هو المراد بقوله(ع): اتسطیع ان تعمل ما لم یکون، ای اتقدر ان تفعل شیئا لم یوجد بعد؟

و لهذا قال المخاطب الذی سأل عن الاستطاعة: لا، اذ قد علم انّ الذی لم یکوّن بعد معدوم و اذا صار معمولا قبل تکوّنه صار موجوداً حین عدمه و مکوّناً قبل تکوّنه فکان موجوداً و معدوماً فی وقت واحد و هو محال، و فی زمان وجود الفعل لایستطیع

ان يترک و الا يلزم اجتماع المذکور و هو المراد بقوله (ع): فتستطيع ان تنتهى عما قد كوّن، اى فهل تقدر ان تترک ما قد وجد؟

و لهذا قال السائل المذکور: لا. لعلمه بانّ الذى وجد لو صار منتهى عنه اى متروکا فى ذلک الوقت بعينه فکان معدوما حين وجوده و هو محال، فلا استطاعة فى وقت من الاوقات و هو قوله (ع): فمتى انت مستطيع. و قول السائل: لا ادرى.

و ربما يقرر به نفى الاستطاعة هکذا: انّ الاستطاعة اى المتمکن[1] على الفعل و الترک محال لانها تقتضى امکان صدور الاثر عن المؤثر، لکن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع، لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر عنه لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام و ان لم يستجمع شرائط التأثير امتنع صدوره عنه.

و قد يقرر هکذا: ان الاستطاعة و التمکن اما حال وجود الاثر او حال عدمه: اما فى حال وجود الاثر فيجب الاثر فلا يتمکن من الترک و الا لاجتمع النقيضان، و اما فى حال عدم الاثر فيجب عدمه فلا يتمکن من الفعل لما ذکرنا هذا، و لکن لا تناقض و لا تنا فى بين الحديثين و لا مضادة بين القولين.

لانک قد علمت مما قرع سمعک مراراً کثيرة فى الاحاديث الماضية ان الانسان مختار فى فعله حين اضطراره و مجبور فى فعله حين اختياره، فکلا الحکمين اى الجبر و الاختيار صادقان فى حقه لکن على طريق لا يلزم منه تناقض مستحيل.

بقى الکلام فى معرفة ذلک الطريق و تحقيقه اما على اسلوب الحکماء النظار فهو جعل الحيثيتين مختلفتين لا بمجرد الاعتبار و المفهوم، اذ ذلک غير کاف فى دفع مفسدة التناقض بل اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة.

و بيانه ان يقال: لا منافاة بين استطاعة الانسان و لا استطاعته و کذا لا منافاة بين کونه مختاراً و مضطراً فى آنٍ واحد، لان الوصفين و الحيثيتين مختلفان، اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة الى ظروف الواقع و اوعيته.

---

۱. التمکن ـ م ـ د

اما فی التقریر الاول الذی فی متن الحدیث فیقال: انه یمکن اجتماع الاستطاعة للفعل و الترک فی المستقبل مع عدمها فی الحال، یعنی ان لنا فی الجواب عن قول القائل: اتستطیع ان تؤثر حال عدم الاثر او لا تؤثر حال وجوده؟ ان نقول: نعم! نستطیع، لکن معنی استطاعتنا انا نتمکن من الفعل و الترک فی ثانی الحال فلا ینافیه عدم استطاعتنا فی الحال بمعنی عدم تمکنا من التأثیر فی وجود الاثر حال عدمه و لا فی عدمه حال وجوده و لا فی وجوده حال وجوده و لا فی عدمه حال عدمه، لان فی الاولین تناقض و فی الثانیین تحصیل للحاصل.

و اما فی التقریر الثانی فنقول: یمکن اجتماع عروض الوجوب و الامکان للاثر المقدور بالاعتبارین المختلفین بالموضوع، فوجوب صدور الاثر عارض للسبب التام المستجمع بشرائط التأثیر کلها، و امکانه عارض لذات القادر المستطیع، مع قطع النظر عن انضمام الدواعی و الارادة الجازمة او لا انضمامها[1]، اذ مع انضمامها[2] یجب الاثر و مع عدم انضمامها[3] یمتنع، فلا منافاة بین الوجوب و الامکان فی کل وقت فرض لاختلاف الموضوع.

و اما فی التقریر الثالث فبمثل ما مر فی التقریر الاول، لان مرجعهما فی المعنی واحد، و انما الاختلاف بینهما فی اللفظ.

و اما قوله علیه‌السلام: ان الله خلق خلقا فجعل فیهم الة الاستطاعة... الی قوله: فی ملکه احد. فالغرض فیه ان العبد لا یفعل الا ما اراد الله منه، فهو مستطیع فی وقت الفعل للفعل لا للترک، و مستطیع فی وقت الترک للترک لا الفعل، فلا یستطیع فی کل وقت الا لما جعل الله فیه الة الاستطاعة لاجله، و اراد بالاستطاعة ههنا الاستعداد التام الذی لا یکون الامع الاثر، فاراد بالة الاستطاعة جمیع ما یتوقف علیه الاثر فعلا کان او ترکاً، فاستطاعة الفعل لا تکون الا مع الفعل و استطاعة الترک لا تکون الا مع الترک.

ثم اشار علیه‌السلام الی ان الناس مع ذلک لیسوا مجبورین و لا مفوضاً الیهم

---

۱ و ۲ و ۳. انضمامهما ـ م ـ د

ايضاً. اما الاول: فلما خلق الله فيهم من القدرة و العلم و الارادة التى يتوقف عليها صدور الاثر منه و عليها مدار التكليف و الثواب و العقاب و اما الثانى: فلما علمت ان مع الاستعداد التام لاحد الطرفين يجب ذلک الطرف و يمتنع مقابله.

والى جملة ما ذكرناه من رعاية جانبى الجبر و الاختيار اشار بقوله عليه‌السلام فى جواب البصرى حيث قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلا فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، و المراد بآلة الفعل العلم و العزم التام و سائر ما يتوقف عليه الفعل الّذى يفعل بالاختيار و هى لاتكون الّا بخلق الله و جعله فيهم. فاذا فعلوا كانوا مع الفعل اى فى زمانه لا بالفعل مستطيعين للفعل. و اذا تركوا كانوا مع الترک لا بالترک مستطيعين الترک.

الحديث الثالث

و هو العاشر و اربع مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن سهل بن زياد و على بن ابراهيم عن احمد بن محمد و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن على بن الحكم عن صالح النيلى»، هو ابن الحكم الاحول. عن اصحاب الصادق عليه‌السلام و هو ضعيف روى عن ابى عبدالله(ع) «صه» قال النجاشى: روى عنه ابى بكير و جميل بن دراج، له كتاب روت عنه جماعة منهم بشير[1] بن سلام. قال: سالت اباعبدالله عليه‌السلام هل للعباد من الاستطاعة شىء؟ قال: فقال لى: اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة الّتى جعلها الله فيهم، قال: قلت و ما هى؟ قال: الآلة مثل الزانى اذا زنى كان مستطيعاً للزّناء حين زنى و لو انّه ترک الزناء و لم يزن كان مستطيعاً لتركه اذا ترک، قال: ثمّ قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير و لكن مع الفعل و الترک كان مستطيعاً.

قلت: فعلى ما ذا يعذّبه؟ قال: بالحجة البالغة و الآلة التى ركب فيهم، ان الله لم يجبر

---

۱. بشر «جامع الرواة»

احداً على معصيته و لا اراد ـ ارادة حتم ـ الكفر من احدٍ و لن حين كفر كان فی ارادة الله ان يكفر، و هم فی ارادة الله و فی علمه لا يصيروا الى شیء من الخير، قلت: اراد منهم ان يكفروا؟ قال: ليس هكذا اقول و لكنی اقول: علم انّهم سيكفرون، فاراد الكفر لعلمه فيهم و ليست هی ارادة حتمٍ انما هی ارادة اختيار».

الشرح

قوله عليه‌السلام: اذا فعلوا الفعل... الى قوله: اذا ترک، قد مر ما يفی بشرحه و توضيحه، و اما قوله: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير و لكن مع الفعل و الترک كان مستطيعا، اشارة الى رد مذهب من زعم ان بين الامكان و لا ضرورة الطرفين و بين الوجوب الذی هو ضرورة احد الطرفين مرتبة يقال لها الاولوية، سواء كانت ذاتية اقتضتها ماهية الشیء او عرضية افادها سبب اخر، و هی كون الشیء بحيث يكون وجوده اولى من عدمه او عدمه اولى من وجوده، و المجوزون لهذا الاحتمال مثلوا فی ما عدمه اولى من وجوده بالاشياء الضعيفة الوجود كالصوت و الحركة و العدد و الزمان و نظائرها، و هذا المذهب مما اقيم البرهان على ابطاله و ليس هيهنا موضع بيانه.

و بالجملة فالممكن لذاته لايخلو دائما عن الوجوب ای ضرورة الوجود او الامتناع ای ضرورة العدم، و لما كان المراد بالاستطاعة هيهنا هو استجماع شرائط التأثير الذی به يكون ايجاب الفعل و هو مع الفعل، فعدمها يتحقق بعد شیء من تلک الشرائط و به يكون امتناع الفعل و ايجاب عدمه و هو مع عدمه، فثبت و تبين ان قبل الفعل لم يكن استطاعة له اصلا لا قليلها و لا كثيرها، بل هناک استطاعة تامة للترک.

و اما ما ذكره عليه‌السلام فی جواب السائل: فعلى ماذا يعذبه؟ يعنی اذا كان جميع ما يتوقف عليه فعل العبد من قدرته و استطاعته بخلق الله و جعله حسب قضائه و قدره فلماذا يعاقب الكافر و يعذب العاصی من قوله: بالحجة البالغة و الالة التی ركب فيهم، فالمراد منه ان تعذيب الله عباده ليس من جهة منتقم خارجی ينتقم منهم، لانه سبحانه بریء من الغرض غنی عن ما سواه، بل انساقت حجته البالغة و حكمته

الكاملة الى تعذيب فريق و تنعيم فريق بما ركب فى كل واحد منهم من الالات و خلق لهم من الدواعى و الارادات و غيرها من اسباب المعاصى و الطاعات و الشرور و الخيرات.

فانقسمت افعال الله الى ما ينساق الى الغاية المطلوبة بالذات و الى ما ينساق الى غاية اخرى مرادة بالعرض منقطعة عن تلک الغاية المطلوبة، فاطلق على القسم الاول اسم المحبوب و على الثانى اسم المكروه، و انقسم عباده الذين عم ايضاً من فعله و اختراعه الى من سبقت لهم العناية بالحسنى بتسليط الدواعى و البواعث عليه قهراً لسياقتهم الى غاية الحكمة و الى ما سبقت لهم المشيئة بالردى لسياقتهم الى غايتها فى بعض الامور و استعمالهم فى عمارة هذا الادنى، فكان لكل واحد من الفريقين نسبة الى المشيئة الربانية و الارادة الالهية.

قوله عليه‌السلام: ان الله لم يجبر احداً على معصية و لا اراد ارادة حتم الكفر من احد، يعنى انه ليس العاصى فى معصيته الصادرة منه مجبوراً عليها، لانک قد علمت مراراً ان المجبور فى فعله هو الذى لم يترتب فعله على قدرته و علمه و ارادته، و هيهنا تتوقف المعصية على تلک الامور و هى عقيبها فكيف يكون العبد مجبوراً على معصيته؟ و كذا الكافر و ان جرى قضاء الله و سبقت ارادته بكفره، و لكن لاجرى القضاء بجبره على الكفر و لا سبقت ارادة[1] بحتم الكفر عليه، بل جرى القضاء و سبقت الارادة بانه بارادته يصير كافراً و باختياره يفعل الاشراک و يعبد الصنم، فهم حيث ظهر منهم الكفر علم انهم كانوا فى ارادة الله ان يكفروا، و هم فى مشيئة الله و قضائه ان لا يصيروا الى شىء من غاية الحكمة و الخير.

ثم استشعر من ظاهر كلامه عليه‌السلام انه تعالى اراد منهم فى سابق قضائه ان يكفروا و لكن بارادتهم و اختيارهم لا بالطبع و القصر و الاكراه و بالجبر، قال السائل: اراد منهم ان يكفروا؟ فقال بالجواب بما حاصله: الفرق بين المقضى بالذات كالايمان و الطاعة و بين المقضى بالعرض و على سبيل اللزوم كما مر فى مسألة صدور الخير و

---

۱. الارادة ــ ط

الشر منه تعالی: ان الشرور الواقعة فی العالم انما هی من لوازم الخیرات الکثیرة، فلو ترکت تلک الخیرات الکثیرة لاجل استلزامها لهذه الشرور لزم ترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل و ذلک شر کثیر کمامر.

فقوله: لیس هکذا اقول، ای لست اقول کما فهمت من کلامی ان الکفر مراد ارادة الله بالذات بل انما وقع فی ارادة الله بالعرض و علی وجه اللزوم و الاستتباع، و الیه اشار بقوله: و لکنی اقول علی انهم سیکفرون فاراد الکفر لعلمه فیهم. یعنی انه کان فی علمه تعالی انه لایتم نظام الخیر و بقاء الانواع و الاصناف بالتوالد و التناسل فی هذا العالم الا بوجود هذه الطبقة لغلظة طبائعهم و قساوة قلوبهم و دنائة هممهم القاصرة علی طلب الشهوات و الدواعی الحیوانیة فیهم یقع عمارة الدنیا و حرثها و زرعها، و کان فی علمه ایضاً ان امثال[1] هذه النفوس لا تکون الا ظلمانیة کافرة جاحدة لحقوق الله من الایمان و التوحید، اعداء لاهل الله و اولیائه و علماء دینه و حکمته، فاراد کفرهم و طغیانهم لکونه لازماً لاعیانهم و اشخاصهم و مع ذلک لیست ارادته لکفرهم ارادة حاتمة بهم الکفر بل ارادة متعلقة باختیارهم الکفر کمامر و هو قوله: و لیست ارادة حتم انما هی ارادة اختیار.

اعلم ان فی هذا المقام اشکالاً و هو انکم قلتم: ان الشرور فی هذا العالم قلیلة و انها وقعت فی قضاء الله و ارادته لکونه لازمة للخیرات الکثیرة، و نحن نری فی نوع الانسان الذی هو اشرف انواع الکائنات ان اکثر افراده الغالب علیهم بحسب القوة النظریة الجهل و بحسب العقل العملی طاعة الشهوة و الغضب و هی اضداد، ما ینبغی ان یکونوا فی الحیوة الاجلة التی یستحقر بالقیاس الیها هذه العاجلة، فیلزم کون الشر و الشقاوة فی هذا النوع الذی هو اشرف الانواع اکثر من الخیر و السعادة.

و الجواب: ان الجهل الذی هو ضد الیقین یقال له الجهل المرکب اعنی الهیئة الظلمانیة الراسخة فی النفس امر نادر کوجود الیقین الذی هو نور من انوار الله و العام الفاشی هو الجهل البسیط الذی لا یضر کثیر ضرر لکونه امراً عدمیا، و کذا الکلام فی

---

١. امثال ـ م ـ د ـ ط

حال القوتین الباقیتین، فان وجود الرذیلة الشدیدة و الشرارة القویة المتضادتین للملکة الفاضلة نادر کوجود تلک الملکة، و العام الشائع الفاشی هو الاخلاق الخالیة عن الغایتین غایة الفضل و غایة الرذالة، و شبهت النفوس فی هذه الاحوال الثلاثة بالابدان فی الجمال و الصحة الغایتین او فی القبح و المرض الغایتین او فی الحالة المتوسطة فیهما بین الغایتین.

فکما ان احوال البدن فی هیئة ثلاثة: حال البالغ فی الجمال و الصحة و حال المتوسط فیهما[۱] و حال القبیح[۲] و المسقام او السقیم، ثم ان المتوسط فیهما منهم مع احد الطرفین غالب، فالاول و الثانی من الاقسام الثلاثة البدنیة ینالان من السعادة العاجلة قسطا وافراً[۳] و معتدلا.

فکذلک حال النفس فی هیئتها ثلاثة: حال البالغ فی فضیلة العقل و الخلق و له الدرجة القصوی فی السعادة الاخرویة، و حال من لیس له ذلک لاسیما فی المعقولات الا انه من جملة اهل السلامة و نیل حظ ما من الخیرات الاجلة، و الاخر[۴] کالمسقام او السقیم هو عرضة الاذی[۵] و الالم الشدید، و کل واحد من الطرفین نادر و الوسط فاش غالب، و اذا اضیف الیه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة.

هذا تمام ما ذکر فی کتاب الاشارات و شرحه، و لکن بقی اشکال اخر و هو ان هئولاء الاوساط اکثرهم کفار و ان لم یکونوا من اهل الجحود و العناد، و قد وقع النص بخلودهم فی النار و الخالد فی نار الجحیم کیف یکون من اهل السلامة و النجاة؟

و ایضاً فی تعذیبهم الابدی ینافی رحمة[۶] الله الواسعة.

و ایضاً قوله تعالی: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس[۷] ... الایة و غیرها من الایات دالة علی ان کونهم فی دار الجحیم غایة حرکاتهم و تحولاتهم الذاتیة و منتهی منازلهم و مقاماتهم الطبیعیة، و الغایة المتقلب[۸] الیها لا یکون الا کمالاً للمتقلب[۹]

---

۱. و حال من لیس ببالغ فیهما «الاشارات» ۲. القبح «الاشارات» ۳. او «الاشارات»
۴. واخر «الاشارات» ۵. للاذی «الاشارات»
۶. و ایضاً ینافی تعذیبهم الابدی رحمة الله ـ م ـ د ۷. الاعراف/ ۱۷۹
۸. المنقلب ـ م ـ د ۹. للمنقلب ـ م ـ د

المتحول، و كمال الشئى ملائم له غير مؤلم و ملذله غير مؤذ.

و ايضاً قد ثبت فى العلوم العقلية ان جميع الموجودات الامكانية بحسب الغرائز و الجبلات طالبة لكمالاتها و خيراتها اللائقة بها، و قدا و دع الله برحمته الواسعة فى كل منها قوة غريزية و شوقا جبليا الى كمالها و حركة رجوعية ذاتية الى مباديها التى نزلت منها، و ان القواسر و المزاحمات لها عن احوالها الطبيعية امور اتفاقية عرضية و الامور الاتفاقية اقلية الوجود فى افراد كل نوع، و هى معذلك لا تدوم القواسر فان القاسر شىء عن فعله الطبيعى اما ان يزول عن المقسور و هو متخلص عنه الى حاله الطبيعى و اما ان ينتقل مادة المقسور الى طبيعة اخرى حكمها فى المحافظة على كمالها الممكن فى حقها و خيرها اللائق بها حكم الاول، فظهر ان مآل كل شىء الى الخير و السلامة اللذين من شأنه، فليست الحالة العارضة المضرة له المضادة اياه دائمية مخلدة، فهذا تحرير هذا الاشكال.

ثم انى ذكرت فى الاشراق الخامس عشر من الشاهد الثانى من كتابى المسمى بالشواهد الربوبية فى كيفية خلود اهل النار الذين هم من اهلها فيها: ان هذه مسألة عويصة و هى موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء[1] الكشف، و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم الى اجل مسمى؟ مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ماكثون، فان[2] لكل من الدارين عماراً و لكل منهما ملاؤها، و الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة و ان لكل موجود غاية يصل اليها يوما و ان الرحمة الالهية وسعت كل شىء كما قال: عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شىء.[3]

و انت قد علمت ان نظام الدنيا لا يتمشى الا بوجود الامور الخسيسة و الدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل القسوة و الحجاب و الظلمة و يتنعم بها

---

١. و بين علماء «الشواهد» ٢. ماكثون الى مالا نهاية، فان «الشواهد»
٣. الاعراف/ ١٥٦

الاذلاء المبعدون عن دار النور و الكرامة، فوجب فى الحكمة الحقة وجود الفريقين فريق فى الجنة و فريقٍ فى السعير.

فاذا كان وجود كل قسم بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية و منازل ذاتية، و الامور الذاتية التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها تكون ملائمة لذيذة و ان وقعت المفارقة عنها و الحيلولة عن السكون اليها و الاستقرار عليها امداً بعيداً، كما قال تعالى: و حيل بينهم و بين ما يشتهون.[1] و الله سبحانه يتجلى[2] بجميع الاسماء فى جميع المقامات و المنازل و يتجلى على كل احد بما هو الغالب عليه بطبعه، فهو الرحمن الرحيم و هو القهار المنتقم.

و فى الحديث: لولا ان تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون.

و قال بعض المكاشفين: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالاعمال و يخلدون فيها بالنيات، فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر المصروف فى الشرک فى الدنيا، فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم[3] فى الدار التى يخلدون فيها، بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار او زمهرير و ما فيها من لدغ حيات و عقارب فيها كما يلتذ اهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور و استخدام الغلمان و الولدان فى الغرفات و القصور، لان طباعهم يقتضى ذلک. الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر برائحة الورد و يلتذ بنتن السرجين و المحرور من الانسان يتألم بريح المسک؟ فاللذات تابعة للملائم و الالام بضده.

و نقل صاحب الفتوحات عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و تبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها الجرجير و يخلق الله لها اهلا يملؤها.

اقول: فيما ذكره اشكالان: احدهما ينافى النص و الاجماع بخلود الكفار فى النار. اللهم الا ان يراد بخلودهم خلود نوعهم بالتعاقب او يراد به الخلود العرفى العامى.

---

۱. سبأ/ ۵۴ ۲. متجل «الشواهد» ۳. نعيماً «الشواهد»

و قال القيصری فی شرحه للفصوص: اعلم ان من اکتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و کلهم محتاجون الی رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذابا ابديا، و ليس ذلک المقدار عن العذاب ايضاً الا لاجل اتصالهم الی کمالهم المقدر[1] لهم، کما يذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخلاص مما يکدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف کما قيل:

و تعذيبکم عذب و سخطکم رضی وجورکم عدل و قطعکم وصل

و ذکر بعض المحققين من اهل الشهود[2]: ان من الاحوال التی فطر الخلق عليها ان[3] لا يعبدوا الا الله فبنوا علی تلک الفطرة فی توحيد الله، فما جعلوا مع الله مسمی اخر هو الله، بل جعلوا الهة علی طريق التقرب بها الی الله و لهذا قال تعالی: قل سموهم[4]، فاذا سموهم بان لهم انهم ما عبدوا الا الله، فما عبد عباد الا الله فی المحل الذی نسب اليه الالوهية له، فصح بقاء التوحيد لله الذی اقروا له فی الميثاق، و ان الفطرة مستصحبة.

و السبب اللمی فی نسبة الالوهية لهذه الصور المعبودة: هو ان الحق لما تجلی لهم فی اخذ الميثاق تجلی لهم فی مظهر من المظاهر الالهية فذلک الذی اجراهم علی ان يعبدوه فی الصور، و من قوة بقائهم علی الفطرة انهم ما عبدوها علی الحقيقة و انما عبدوها لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة. انتهی.

اقول: قوله: و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه[5]، هذه عبادة ذاتية، و قد سبق القول منابا جميع الحرکات و الانتقالات فی ذوات الطبائع و النفوس الی الله و بالله و فی سبيل الله، و الانسان بحسب فطرته داخل فی السالکين اليه و اما بحسب اختياره و هواه فان کان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد علی قربه قربا و علی سلوکه الجبلی سعيا و امعاناً و هرولة.

---

١. الی کمالاتهم المقدرة «شرح الفصوص» ٢. و هو العارف الکامل صدر الدين القونوی.
٣. هوان «الشواهد» ٤. الرعد/ ٣٣ ٥. الاسراء/ ٢٣

و ان كان من الاشقياء الكافرين فلا يخلوا ما ان يكون من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون، فهو كالبهائم و الانعام لا يفقه شيئا من حقائق الدين و لا له قوة الارتقاء الى عالم اليقين، و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ما له فى الاخرة من نصيب، و انما له المشى فى مراتع الدواب و السباع الا انها مسلمة عن التكاليف الشرعية و الخطاب، و هئولاء مكلفون بالاعمال و الطاعات البدنية و المالية و السياسات الدنياوية فيحشرون كحشرها، إذا الوحوش حشرت[۱] و يبعثون كبعثها و يعذبون كعذابها و ينعمون كنعيمها.

و ان كان من اهل النفاق او من الكفار المعاندين و الضالين المكذبين بيوم الدين فيكون عذابه اليما و جزائه عظيماً لانحرافه عما فطر عليه و هويّه الى الهاوية و ترديه الى منازل البعد عن الهوية الالهية، و بقدر سقوطه عن الفطرة و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه اليما. الا ان الرحمة واسعة و الفطرة باقية و الالام دالة على وجود قوة تقاومها و جوهر اصلى تصادمها، و التقاوم و التصادم بين المتضادين لايكون دائميا و لا اكثريا لما مر، فلا محالة يؤل الامر الى بطلان احدهما و خلاص الاخر، لكن الجوهر النفسانى من الانسان لايقبل الفساد و لوفسد لاستراح من العذاب، قال تعالى: لا يموت فيها و لا يحيى[۲]، اى لا يموت موت البهائم و الحشرات و لا يحيى حيوة السعداء و العقلاء.

قال صاحب الفتوحات المكية: الاستدلال على ذلك الخلاص و النجاة بقوله تعالى: اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون.[۳] و بما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه واله: و لم يبق فى لنار الا اهلها الذين هم اهلها، و ذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة وطنه الذى الفه، فلو فارق النار اهلها الذين هم اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له، و ان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

و ذكر ايضاً: فعمرت الداران و سبقت الرحمة الغضب و وسعت[۴] كل شىء و منه

---

۱. التكوير/ ۵ ۲. الاعلى/ ۱۳ ۳. البقرة/ ۲۵۷

۴. و وسعت الرحمة كل شىء جهنم و من فيها والله ارحم الراحمين كما قال عن نفسه، و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبلهم الله على الرحمة انهم يرحمون جميع عباد الله حتى لو حكمهم ــ

جهنم و من فيها و هو ارحم الراحمين، و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على رحمة لو حكمه الله فى خلقه لازال صفة العذاب عن العالم، و الله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال و صاحب هذه الصفة و امثالى، و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و لا نشک انه ارحم بخلقه منا، و قد قال جل علائه عن نفسه انه ارحم الراحمين.

و قد قام الدليل[۱] على انّ البارئ لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات، و ان كل شیء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم؟ و جاء فى الحديث: و اخر من يشفع ارحم[۲] الراحمين. فالايات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلّها حقّ و صدق و كلام اهل المكاشفة لانّ كون الشیء عذابا من وجه لا ينافى كونه رحمة من وجه، فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته.

الحديث الرابع
و هو الحادى عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن بعض اصحابنا عن عبيد بن زرارة قال حدثنى حمزة بن حمران»، بن اعين الشيبانى الكوفى قال النجاشى: كوفى من اصحاب الباقر عليه‌السلام روى عن ابى عبدالله عليه‌السلام و

ــ الله فى خلقه لازالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم و صاحب هذه الصفة انا و امثالى و نحن مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و قد قال عن نفسه جل جلاله انه ارحم الراحمين فلا نشک انه ارحم منا بخلقه و نحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فى الرحمة، فكيف يسرمد عليهم العذاب و هو بهذه الصفة العامة من الرحمة، ان الله اكرم من ذلک و لا سيما و قد قام الدليل العقلى على ان البارئ... «الفتوحات المكية ــ باب الخامس و ثلاث مائة فى معرفة منزل ترادف الاحوال على قلوب الرجال من الحضرة المحمدية»

۱. دليل العقلى «الشواهد» ۲. هو ارحم الراحمين «الشواهد»

اخوه ایضاً عقبة بن حمران روی عنه، له کتاب روی عنه صفوان بن یحیی. «قال سئلت اباعبدالله علیه‌السلام عن الاستطاعة فلم یجبنی فدخلت علیه دخلة اخری، فقلت: اصلحک الله انه قد وقع فی قلبی منها شیء لم یخرجه الا شیء اسمعه منک، قال: فانه لا یضرک ما کان فی قلبک، قلت: اصلحک الله انی اقول: ان الله تبارک و تعالی لم یکلف العباد ما لا یستطیعون و لم یکلفهم الا ما یطیقون و انهم لا یصنعون شیئاً من ذلک الا بارادة الله و مشیئته و قضائه و قدره، قال: فقال: هذا دین الله الذی انا علیه و آبائی، او کما قال».

الشرح

قوله: انه قد وقع فی قلبی شیء لا یخرجه الا شیء اسمعه منک، یعنی انه قد وقع فی ضمیری شیء فی معنی الاستطاعة الا انی لا اجسر فی ابرازه و اخراجه من الضمیر او اظهاره علی الناس الا بشیء اسمعه منک ککلام یناسبه او رخصة اواذن اوامر.

و قوله علیه‌السلام: لا یضرّک ما کان فی قلبک، ای لا جرح علیک فیما یخطر ببالک و یقع فی قلبک، فان خطرات الاوهام و لحظات القلوب مما لا یقع باختیار العبد فلا ضرر فیها و لا فی اظهارها اذا کان الغرض استعلام حالها. و یحتمل ان کان(ع) قد اطلع علی الذی فی قلبه فاخبره بان لابأس به، و باقی الفاظ الحدیث معناه واضح مکشوف بما مرّمن الکلام.

و قوله: او کما قال، من کلام الرادی و شکه فی صورة اللفظ هل هی ما قال او شبهه؟

باب البيان و التعريف و لزوم الحجة

اى وجوب البيان و التعريف و الزام الحجة من الله على عباده

و هو الباب الواحد و الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه ستة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثانى عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى و غيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابن الطيّار»، مجهول. «عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال: ان الله احتج على الناس بما اتاهم و عرفهم».

الشرح

احتجاج الله على الناس كناية عن استحقاقه للثناء ما يفعل بهم من الجزاء و العقاب بحيث لم يبق لاحد مجال اعتراض على ما يفعله تعالى من العقوبة او الاعتذار عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئة.

اذا عرفت هذا فاعلم ان العبد انما يستحق العذاب و العقوبة فى ترك واجب او فعل محرم اذا كان قداوتى الة التكليف، و قد عرفت[1] المكلّف به

و بالجملة كان فى ذاته استعداد فضيلة او داعية كمال ثم تكاسل فى تحصيله او انحرف عن قصد سبيله، فعقوبة كل احد على المعصية على قدر ما اوتى له من التمكن و الاستعداد لمقابلها[2]، فيتفاوت الالام و اللذات على حسب تفاوت الغرائز.

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج مثله».

---

١. و عرف ـ م ٢. لمقابلتها ـ م ـ د

الحديث الثانى
و هو الثالث عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى و غيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابى عمير عن محمد بن حكيم قال قلت لابى عبدالله عليه‌السلام المعرفة من صنع من هى قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع»

الشرح

المعرفة عبارة عن نور عقلى يفيض من الله تعالى على قلب العارف اما بذاته او بواسطة ملك مقرب و ليس للعبد صنع فيها، سواء كان معلما او متعلما، فالذى يقدر عليه المتعلم امور من باب الحركات النفسانية و الانفعالات من الافكار و الانتقالات الذهنية او من باب الاعمال البدنية من الرياضات و التصفية و التهذيب، و الذى يصنعه المعلم البشرى امر من باب القاء الالفاظ و العبارات حتى يستفيد[1] المتعلم بما يعلمه بنفسه او يسمعه[2] من استاذه لان يفيض عليه من واهب العلم و الحيوة صورة علميه او ملكة نورية، و اما نفس حصول المعرفة فليس للعباد صنع فيها الا بالتهيئة والاعداد دون الافاضة و الايجاد.

و بهذا ظهر ضعف ماقاله محمد بن عبدالكريم الشهرستانى المعتزلى فى كتاب مصارع الحكماء راداً عليهم فيما ذهبوا اليه من ان مخرج النفوس من القوة الى الفعل فى باب العقل و المعقول يجب ان يكون امرا مفارق الذّات و الفعل جميعاً عن عالم المواد و علائق الاجساد بقوله: هلا جوزتم ان يكون ان من[3] العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية؟ كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة[4] الحدسية، و اوجبتم فى النّفوس تفاضلا و فى العقول ترتّبا و

---

۱. يستعد ــ النسخة البدل ۲. المتعلم بما يعلمه بنفسه او ــ م ــ د

۳. يكون من «مصارع الفلاسفة»

۴. امتياز بعض العقول بالقوة القدسية (الحدسية) «مصارع»

المتفاضلات و المترتبات لابدوان تنتهی[1] الی واحد هو الافضل فلا یتسلسل لا الی حدّ[2] قال تعالی: یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیراً و داعیا الی الله باذنه و سراجاً منیرا.[3]

قال المحقق الطوسی نصیر الدین قدس سره فی جوابه فی کتابه المسمّی بمصارع المصارع: کل ما یتعلق بالبدن و لا یکون عقلا بالفعل من کل وجه فلا یکون سببا قریبا لتکمیل النفوس الا بالاعداد کالمعلّم الذی یعد نفس المتعلم لان یقبل ما یفیض علیه من کماله الحقیقی. و لو کان سبباً مفیضا علی النفوس صور عقلیة لکان متساوی النسبة الی جمیعهم[4]، و کیف یکون من یتعلق ببدن خاص و یعمل بتوسطه متساوی النسبة الی جمیع الناس حاضرهم و غائبهم اولهم و اخرهم و الذین یولدون قبل ذلک الشخص و بعده. و انتهاء النفوس الانسانیة یکون لا محالة الی نفس هو اکملها بان یکون اقبلها للفیض العلوی، لابان یکون اکثرها افاضة[5] الی ما تحتها. و اما العقول المفارقة: فقد[6] اتضح انتهائها الی[7] العقل الاول. و النبی(ص) هو الشخص المؤید بالتأیید الالهی الواضع للشرائع و الاحکام التی تفید انتظام امور الناس فی معاشهم و معادهم بحسب الاجتماع و الانفراد اذا اطاعوه. لابان یلقی[8] فی نفوسهم نتائج الافکار و العلوم بعد اخطارهم[9] بالمقدمات. انتهی کلامه.

الحدیث الثالث
و هو الرابع عشر و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابن فضال عن ثعلبه بن میمون عن حمزة بن محمد الطیّار عن ابی عبدالله(ع) فی قول الله عزوجل و ما کان الله

---

١. و المتفاضلات المترتبات تنتهی «مصارع» ٢. و لا یتسلسل «مصارع»
٣. الاحزاب/ ۴۵ و ۴۶ ۴. الیهم «مصارع» ۵. اکثر افاضة «مصارع»
۶. اما العقول فقد «مصارع» ٧. یکون الی «مصارع» ٨. بل یلقی «مصارع»
٩. نتائج العلوم بعد احضارهم «مصارع»

ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون[1] قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فالهمها فجورها و تقواها[2] قال بين لها ما تأتى و ما تترك و قال انا هديناه السبيل اما شاكراو اما كفورا[3] قال عرفناه اما آخذوا ما تارك و عن قوله و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى[4] قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون و فى رواية بينالهم».

الشرح

لما كان من دأب الرحمة الرحمانية و العناية الربانية ان يصدر عنه اقسام الموجودات و انواع الكائنات على اكمل ما يتصور فى حقها، و ان يعطى لكل نوع بعد اعطاء الوجود ما يحفظ به كماله الاول و يستدعى كماله الثانى كما قال تعالى: ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى[5]، اشار الى انه اعطى اصل وجوده و طبعه ثم افاد له ايضاً مايتهيأ و يهتدى به الى فضيلة زائدة من القوى و الالات، فلكل نوع من انواع المكونات اعطى من خزائن رحمة الله ما يستعد به للوصول الى ما هو خير له و سعادة بالنسبة اليه و يحترز و ينفر عما هو شر و شقاوة له.

و لا شك ان الانسان اشرف هذه الانواع فايتاء ما يستطيع به لطلب ما هو الخير و السعادة له اولى و اوجب، لكن لما كان كماله الخاص به امراً متميزاً عن كمالات سائر الانواع الحيوانية من مأكول شهى او مشروب هنىء او منكوح بهى او غلبة على بنى جنس او غيرها من كمالات البهائم و السباع فليس خيره و سعادته مما يوجد فى هذا العالم، بل كماله و خيره في العلم و الطهارة اى التجرد عن الدنيا و ما فيها و التقرب اليه تعالى و ملكوته الاعلى، فيجب فى العناية الربانية ان يعطيه ما يهتدى به الى سبيل سعادته و طريق نجاته بان يعرف اولا ولو بوجه من الوجوه ما الاله و ما الملكوت و ما الاخرة و ما الاولى و ما السعادة و ما الشقاوة حتى يمكنه السعى و السلوك الى سعادته الاخروية.

---

١. التوبة/ ١١٥ ٢. الشمس/ ٨ ٣. الانسان/ ٣ ۴. فصلت/ ١٧ ۵. طه/ ۵٠

ثم ان كان مما لا يهتدى الى تلك السعادة الا بواسطة معلم بشرى و كتاب سماوى وجب ان يعرفه ما الكتاب و ما الرّسول و ما الامام. فهذا القدر من المعرفة مما يجب حصوله للعبد من قبل الله اما بالهام من الله او بتعليم معلم و هى مناط التكليف و الحجة لله على عباده.

اذا علمت هذا فاعلم ان المقصود فى هذا الحديث اثبات هذا التعريف الالهى استدلالا ببعض الايات القرانية منها قوله تعالى: ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون[1]، دلت الاية على ان كل قوم ضلوا عن سبيل الحق و سلكوا مسلک الضلال فانما ضلوا بعدان وقع لهم من الله فعل الهداية لكنّهم ما اهتدوا لغلبة الهوى و دواعى الدنيا على نفوسهم، و ما انحرفوا عن طريق التقوى و منهج الهدى حتى يبين الله لهم ذلک الطريق و يعرفهم ما يرضيه و يسعدهم و ما يسخطه و يشقيهم.

و منها قوله تعالى: و نفس و ما سوّيها فالهمها فجورها و تقويها[2]، لانّ معناه كما افاده (ع) بين لها ان ما يجب عليها اتيانه و يحرم تركه و ما يجب عليها تركه و يحرم اتيانه حتى تعرف ما الذى اذا فعلت صارت من اهل الفجور و ما الذى تركت صارت من اهل التقوى.

و منها قوله تعالى: انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفوراً[3]، معناه كما بينه (ع) انا عرفناه السبيل اى سبيل الهدى و الخير لانها هى الطريقة المعروفة المستحقة لهذا الاسم على الاطلاق لاسبيل الضلالة و الشر.

الا ترى الى قوله تعالى: انا اطعنا سادتنا و كبرائنا فاضلّونا السبيلا[4]، و انما اضلوهم سبيل الهدى، و يجوزان يكون المراد من السبيل سبيل الهدى و الضلال و الخير و الشر و النجاة و الهلاک، فعلى الاول كان المعنى قوله (ع): اما اخذوا ما تارک، اى اما اخذ سبيل الهدى و الخير و النّجاة او تارک لها، و على الثانى كان معناه: اما اخذ ما عرفناه او تارک له.

و منها قوله تعالى: و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى[5]، و المعنى

---

۱. التوبة/ ۱۱۵ ۲. الشمس/ ۸ ۳. الانسان/ ۳ ۴. الاحزاب/ ۶۷
۵. فصلت/ ۱۷

عرفناهم سبیل الهدی و دین الحق و طریق المعرفة فاستحبوا العمی القلبی و الجهل الابدی لحب الدنیا و شهواتها و رئاساتها التی تعمی القلب و تمیت النفس و تحجب عن الهدی و قصد السبیل الی المولی.

فان قلت: اذا وقعت الهدایة حصل الهدی و هو نور البصیرة و ضیاء القلب المعبّر به عن کمال المعرفة، و ذلک غایة السعی و فائدة العمل و اصل السعادة الحقیقیة، فکیف یتصور معه العمی و الضّلال و هو ضد الهدی و الکمال؟

قلت: قد سبقت الاشارة الی ان مبدأ السلوک بالعلم و منتهاه ایضاً العلم، الا تری ان اکتساب کل علم و طلب کل معرفة انما هو فعل اختیاری و کل فعل اختیاری یکون لاجل غایة لابدان یتصور اولا حتی یمکن طلبه؟ فاذا کان المطلوب نفس العلم فلا بدّان یتصور اولا ذلک حتی یمکن طلبه و اکتسابه و لا یلزم[1] طلب المجهول المطلق، و لکن بوجه غیر الوجه التی حصل حتی لا یلزم تحصیل الحاصل.

فقوله: فهدیناهم، ای عرفناهم الهدی بوجه من الوجوه و علی قدر یتوقف علیه الشوق الی تحصیله علی وجه الکمال، لکنهم استحبوا العمی علی حصول الهدی بالحقیقة الذی عرفوه بوجه من الوجوه، و کذلک الکلام فی الرّوایة الاخیرة، ای بینالهم الهدی بوجه یمکن به القصد الی تحصیل حقیقته.

الحدیث الرابع
و هو الخامس عشر و اربع مائة

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن ابن بکیر عن حمزة بن محمد عن ابی عبدالله(ع) قال سألته عن قول الله و هدیناه النجدین[2] قال نجد الخیر و نجد الشر».

---

۱. و الا لایلزم ـ النسخة البدل ۲. البلد/ ۱۰

الشرح

قال اهل اللغة: النّجد الطريق الواقع فى ارتفاع كجبل و نحوه، و لعل الكناية به عن سبيل الخير و الشر او دلائل احدهما لاجل انها لما وضحت فجعلت كالطرق العالية المرتفعة فى انها واضحة للعقول كوضوح الطريق العالى للايصال.

و الى هذا التأويل ذهبت عامة المفسرين الى ان المراد بهما سبيلا الخير و الشر. و روى فى طريق العامة عن ابى هريرة انه قال: انهما النجدان: نجد الخير و نجد الشر، فلا يكن نجد الشر احب الى احدكم من نجد الخير، و هو الموافق لهذا الحديث. و عن ابن عباس و سعيد بن مسيب انهما الثديان لانها كالطريقين لحيوة الولد و رزقه، و الله تعالى هدى الطفل اليهما حتى ارتضعهما.

الحديث الخامس

و هو السادس عشر و اربع مائة

«و بهذا الاسناد عن يونس عن حماد عن عبد الاعلى قال قلت لابى عبدالله(ع) اصلحك الله هل جعل فى الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لاعلى الله البيان لا يكلف الله نفساً الا وسعها[1] ، و لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها قال وسألته عن قوله: و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون[2]، قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه».

الشرح

المراد بالناس هيهنا عوام البشر، فوقع السؤال اولا انه هل خلقهم الله على وجه يمكنهم ان ينالوا المعرفة بقوة عقلية جعلت فى نفوسهم؟ فاجاب عليه السلام: لا، اى لم يجعل فى نفوسهم تلك الاداة كما هو معلوم من احوالهم و احوال نفوسهم الكدرة

---

١. البقرة/ ٢٨٦ ٢. التوبة/ ١١٥

الظلمانية.

ثم وقع السؤال انهم هل كلفوا المعرفة؟ اى هل كانوا بحيث لو تعلموا اثر فيهم السعى و التعليم و انجع لهم الارشاد و التأديب فى باب العلم و المعرفة؟ فاجاب عليه‌السلام ايضاً بقوله: لا، لما علم من احوال الاكثرين ان ليس لهم درجة الارتقاء الى رتبة العلم و اليقين.

و قوله: على الله البيان. اى وجب بحسب عنايته و علمه بما هو اصلح لعباده ان يبين لهم القدر الذى يحتاجون اليه فى سلوك سبيله اما بوحى او الهام لمن هو من اهلها و اما بارسال رسل او انزال كتب على الذين يحتاجون اليهما و يهتدون بهما على القدر الذى يحتاجون و يهتدون، و لذلك تتفاوت درجات الرسل عليهم السلام فى الفضل و الشرف و درجات الكتب فى الهدى و النور كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله و رفع بعضهم درجات.[1]

و قوله: لا يكلف الله نفساً الا وسعها[2]، و لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها[3]، اى تكليف الله عباده لا يكون الا بما يسعهم و لا يكون الا بحسب ما اعطاهم من القوة و الاستعداد و القدرة و الاستطاعة.

و السبب اللمى فى ذلك: ان الحق تعالى غنى مطلق لا غرض يعود اليه من الطاعات و لا ضرر ينتهى اليه من المعاصى، و لكن العناية اقتضت ايصال كل احد الى غاية ما خلق لاجلها و هى خيره و كماله و به سعادته و سلامته عن افته و تبعيد كل احد عن اضداد تلك الغاية و هى شره و وباله و به شقاوته و عذابه فى عاقبة، كل ذلك بحسب ما يمكن فى حقه.

و معلوم ان الغرائز و الجبلات مختلفة فى نوع الانسان و النفوس متفاوتة فى الدواعى و الاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى و القوى و الالات يكون حال سعادتهم و شقاوتهم و خيراتهم و شرورهم، و فائدة التكليف ليس الا ايصال المكلف الى خيره و سعادته و ابعاده و المنع عن شره و شقاوته، و قد

---

۱. البقرة/ ۲۵۳ ۲. البقرة/ ۲۸۶ ۳. الطلاق/ ۷

علمت ان الخيرات و السعادات و مقابلاتها من الشرور و الشقاوات مختلفة متفاوتة، فيجب ان يكون التكاليف مختلفة متفاوتة و ان لا يكلف كل نفس الا وسعها و على حسب ما اوتيت من القوة و الهمة، و باقى الحديث قد مر شرحه فلا حاجة الى الاعادة.

الحديث السادس
و هو السابع عشر و اربع مائة

«و بهذا الاسناد عن يونس عن سعدان»، بن واصل الازدى الاسدى الكوفى[1] من اصحاب الصادق(ع) «رفعه عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال ان الله لم ينعم على عبد نعمه الا وقد الزمه فيها الحجة من الله فمن من الله عليه فجعله قويا فحجته عليه القيام بما كلّفه به[2] و احتمال من هو دونه ممن هو اضعف منه و من من الله عليه فجعله موسعا عليه فحجته عليه ما له ثم تعاهده الفقراء بعد بنوافله و من من الله عليه فجعله شريفا فى بيته جيملاً فى صورته فحجّته عليه ان يحمد الله على ذلک و الا[3] يتطاول على غيره فمينع حقوق الضعفاء لحال شرفه و جماله».

الشرح

اعلم ان الله تعالى بقدرته الكاملة و حكمته البالغة ربط الاسباب بالمسببات و ناط المبادى بالغايات و اعطى لكل موجود قسطه من الوجود و الكمال و جعله مبدأً لما يناسبه من الاثار و الاعمال، و خلق لتلک المبادى الات و قوى بها يتمكن من الاتيان بتلک الاعمال و الافعال. و هذا فى الامور الطبيعية معلوم مشاهد، فانه تعالى هيّأ لكل نوع من الخلقة و الشكل و القدر و الوضع و الالات و القوى ما يناسب الاعمال و الافعال التى يصدر منها، كالفرس للعدو فى الميدان و الجمل لحمل الاثقال الى

---

۱. الازدى الكوفى (جخ»   ۲. كلفه و (الكافى)   ۳. و ان لا (الكافى)

اقاصى البلدان و الطير للطيران و الحوت للسبحان. فهكذا الحكم فى الامور الغير الطبيعية و مباديها من الاسباب سواء كانت تلك الاسباب اموراً طبيعية او اتفاقية.

اذا تقرر هذا فنقول: ذكر(ع) اولا قاعدة كلية فى هذا الباب ثم بينها و اوضحها باربعة امثلة منها.

اما القاعدة: فهى قوله: ان الله لم ينعم على عبده نعمة الا وقد الزمه فيها الحجة من الله، معناه ان المنعم الحق و الجواد المطلق اذا انعم على عبد نعمة فوجب عليه عقلا شكر المنعم عليه بتلك النعمة عليها و هوان يصرفها فيما خلقت لاجله، و هو المراد هيهنا بالحجة اى تكليف الله عبده بما يستحقّه و يجب عليه عقلا من الطاعة و العبودية.

و اما الا مثله: فهى من اقسام نعم الله تعالى و هى من الكثرة بحيث لا تعد و لا تحصى كما قال: و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها[1]، و لكنّها مع عدم عدها و احصائها مندرجة اولا تحت قسمين: احدهما ما هى غاية مطلوبة لذاتها و ثانيهما ما هى مطلوبة لاجل الغاية، اما الغاية و هى النعمة الحقيقية فيه سعادة الاخرة اعنى بقاء لافناء له و لذة لا الم فيها و علم لاجهل معه و غنى لا فقر معه.

و اما الوسيلة فتنقسم الى الاقرب الاخص و هى فضائل النفس من العلم و العدالة المعبر عنهما بالايمان و حسن الخلق، و العدالة هى الملكة الفاضلة المشتملة على العفة و الشجاعة و الحكمة، فمجموع هذه الفضائل اربعة، و الى مايليه فى القرب و هى فضائل البدن و هى اربعة: القوة و الصحة و الجمال و طول العمر، و الى ما هو خارج عن النّفس و البدن و هو الاسباب المطيفة بالبدن و هى ايضا اربعة: المال و الجاه و الاهل و الشرف كالانتساب الى شجرة النبى(ص)، و انما وقع الاختصار فى كلامه(ع) على هذه الاربعة من جملة جوامع النعم الالهية التى هى ستة عشر لانها اظهر و اجلى و اكثر.

اما القسم الاول من التقسيم الاول: فانما لم يذكره لانها لايتحقّق فى دار العمل و

---

۱. ابراهيم/ ۳۴

التكليف و لانه مختص بالانبياء و الاولياء عليهم السلام.

و اما القسم الاوّل من اقسام الثلاثة التى للقسم الثانى من ذلك التقسيم: فتركه ايضاً لكونه نعمة باطنيّة لا يدركها اكثر الناس، و ذكر(ع) من اقسام القسم الثانى اثنين: و هما: القوة و الجمال و ترك اثنين و هما: الصحة و العمر.[1]

اما الصحة: فلكونها لازمة للقوة غالبا كما علم من الطب، و اما العمر الطويل: فغير معلوم التحقق حتى يفعل بازائه شكر، و ذكر من اقسام القسم الثالث اثنين: المال و الشرف و ترك اثنين و هما: الجاه و الاهل، اذبهما يمكن الوصول الى الاخرين. هذا و اما حل سائر الفاظ الحديث فواضح غير محتاج الى التبيين.

باب اختلاف[2] الحجة

و هو الباب الثانى و الثلاثون من كتاب التوحيد فى الاشارة الى الامور التى ليس لاختيار العبد و لا لصنعه فيه تأثير و فيه حديث واحد:

الحديث الاول

و هو الثامن عشر و اربع مائة

«محمد بن ابى عبدالله عن سهل بن زياد عن على بن اسباط عن الحسين بن زيد»، بن على بن الحسين ابو عبدالله يلقب ذا الدمعة، كان ابوعبدالله تبناه و ربّاه و زوجه بنت الارقط، روى عن ابى عبدالله و ابى الحسن(ع) و كتابه مختلفة[3] الرّواية. «عن درست بن ابى منصور عمن حدّثه عن ابى عبدالله(ع) قال: ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة و الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظه».

---

١. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: العمر الطويل. ٢. الحجة على عباده «الكافى»
٣. مختلف «صه»

الشرح

هذه الستة من[۱] جملة الكيفيات النفسانية و لا شيء من الكيفيات النفسانية مما للعباد فيه تأثير، فهذه الستّة مما لا تأثير لغير الله فيه. اما الصغرى: فهى معلومة مسلمة عند الجميع و لهذا يختص بذوات الانفس و لا يتحقق فى غيرها، و اما الكبرى: فنحن مثبوتها بالبرهان العقلى.

و لعل اختصاص هذه الستة بالذكر من جملة اقسام الاحوال و الملكات، ان للنفس الانسانية ثلاث نشآت: نشأة عقلية و نشأة نفسية و نشأة طبيعية، و ذكر لكل منها صفتين متقابلتين: فالعلم و الجهل المقابل له تقابل العدم و الملكة ان كان بسيطا او تقابل التضاد ان كان مركبا صفتان للعقل بما هو عقل، و الرضا و الغضب المضاد له صفتان للنفس بما هى نفس، و النوم و اليقظة صفتان للنفس بما هى ذات طبيعة. فان النوم عبارة عن ترك استعمالها للالات الحسية البدنية و اليقظة عبارة عن استعمالها لتلك الالات التى هى امور طبيعية.

و اما البرهان على ان ليس للعبد و لا لاحد صنع فى وجود تلك الاشياء هو ان كل فعل و اثر يصدر عن صورة جسمانية اوقوة لها تعلق بمادة جسمانية، فانما ذلك بمشاركة الوضع، يعنى لابدان يكون بين مبدأ ذلك الفعل و بين ما يفعل فيه نسبة وضعية مخصوصة من قرب او محاذاة او غيرهما، و لهذا لا تسخن النار الا ما يقرب منها و لا تضيئى الشمس الا ما يحاذيها، و تتفاوت التأثيرات من فاعل واحد و تختلف باختلاف الاوضاع و تفاوتها فى شدة القرب و ضعفه اوكمال المحاذاة و نقصها، و ذلك لان الصنع و التأثير بعد وجود الصانع و المؤثر و ان الايجاد متقوم بالوجود، فالمحتاج الى المادة الوضعية فى وجوده محتاج لا محالة الى تلك المادة فى فعله و الا لم يكن محتاجا اليها فى الوجود ايضاً فلم يكن متعلقا بالمادة، و قد فرض انها قوة جسمانية هذا خلف.

فاذا ثبت ان كل ما له تعلق بالاجسام و هو جميع ما سوى الرب تعالى و ملكوته

---

۱. هذه من ــ م ــ د

الاعلى فلا يفعل شيئا الا بمشاركة الوضع. فثبت ان الجميع لا صنع لها فيما لا وضع له. و لا شک انه لا وضع لهذه الاشياء النفسانية. فان العلم ليس بذى وضع لا بالذات و لا بالعرض، و كذا الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظة و الالم و الحزن و الرجاء و الخوف و الشجاعة و الجبن و العفة و الوقاحة و الحلم و السفه و التواضع و الكبر و العجب و الكرم و البخل و سائر الامور الباطنية التى لا يقع اليها اشارة حسية و لا وضع لها بالقياس الى شيء. فهى وجودها من صنع الله و لا صنع لا حد فيها بالايجاد. بل شأن العبد ان يستجلبها و يكتسبها بالاعداد و الاستعداد و تهيئة الاسباب المقربة المقابل لها الى ضع المبدأ الجواد.

باب حجج الله على خلقه

و هو الثالث و الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه اربعة احاديث:

الحديث الاول

و هو التاسع عشر و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابى شعيب المحاملى»، اسمه صالح بن خالد كوفى ثقة من اصحاب الكاظم(ع) «صه» قال النجاشى: مولا على بن الحكم بن الزبير الانبارى له كتاب روى عنه عباس بن معروف. «عن درست بن ابى منصور عن يزيد[1] بن معاوية عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال: ليس لله على خلقه ان يعرفوا للخلق[2] على الله ان يعرفهم و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا».

---

١. بريد (الكافى)   ٢. و للخلق (الكافى)

الشرح

و اما قوله (ع): لیس لله علی خلقه ان یعرفوا، ای یعرفوه قبل ان یخلق فیهم الات الاستطاعة للمعرفة من القوی و المشاعر و المقدمات الاولیة التی یتوقف علیها حصول المعرفة، فذلک لانه یلزم علی تقدیره تکلیفهم بما لا یطیقونه.

و اما قوله (ع): و للخلق علی الله ان یعرفهم. فذلک لان من دأب العنایة الالهیة ان لا یهمل امراً ضروریا یحتاج الیه کل نوع سیّما نوع الانسان فی وجوده و بقائه، و لا شک ان بقاء الانسان فی دار الاخرة و دار الحیوان متوقف علی تحصیل العلم بالله و الیوم الاخر، فکل ما یتوقف علیه هذا التحصیل و الاکتساب من المعارف الضروریة و غیرها کالقدرة علی اکتساب النظریات من البدیهیات و الثوانی من الاولیات لمن هو اهله لابدّ فی العنایة ان یعطیها من قبل، فلا بدّان یعرفهم او لا اما بالالهام او بتعلیم الرسل و الائمة و المعلمین ان له مبدأ یجب طاعته و معاداً یجب استعداده و تحصیل زاده حتی یمکنهم ان یکتسبوا العلم و الیقین و یحصلوا ملکة الطّهارة و التقوی.

و اما قوله: ولله علی الخلق اذا عرفهم ان یقبلوا، ای یقبلوا بکنههم الیه و یرغبوا فیما عنده و یزهدوا فیما یبعدهم عن دار کرامته.

فذلک لان الله اذا عرفهم ذاته و ایاته فقد اودع فی جبلتهم استعداد و التقرب الیه و الوصول الی منزل الکرامة و السعادة، فاذا انحرفوا عن قصد السبیل و اتبعوا الشهوات و ابطلوا استعدادهم و ضیعوا سلامة معادهم فیستحقون الغضب و العذاب و الطرد عن باب الرحمة و العقاب و طول الحسرة و الندامة و سوء العیش فی دار المقامة، و هذا سرّالتکلیف و الوجوب العقلی الذی کشف عنه الشرع و من الله التوفیق و الهدایة.

الحدیث الثانی
و هو العشرون و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحجال عن ثعلبة بن میمون عن عبدالاعلی بن اعین قال سالت اباعبدالله علیه‌السلام من لم یعرف شیئاً هل علیه شیء؟ قال: لا»

الشرح

معناه ظاهر و الوجه العقلي ما ذكرناه.

الحديث الثالث
و هو الحادي و العشرون و اربع مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى»، الظاهر انه الواسطي ثقة روى عن ابي عبدالله ذكره ابن نوح «صه» و النجاشي. «عن ابي عبدالله عليه‌السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم».

الشرح

قد عرفت ان مدار التكليف على العقل و المعرفة و بحسبهما، فمن لا عقل له و لا معرفة له اصلا فلا تكليف عليه اصلا، و من عرف شيئا و حجب عنه شيء فالتكليف ثابت له بقدر ما عرف له و ساقط عنه بقدر ما حجب عنه.

الحديث الرابع
و هو الثاني و العشرون و اربع مائة

«عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبدالله (ع) قال لي: اكتب، فاملى عليّ ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتيهم و عرفهم ثم ارسل اليهم رسولا و انزل عليهم الكتاب و امر[1] فيه و نهى امر فيه بالصلوة و الصيام فنام في بعض اسفاره رسول الله[2] (ص) عن الصلوة فقال

---

۱. فامر (الكافي)　　۲. فنام رسول الله (الكافي)

انا انیمک و انا اوقظک فاذا قمت فصل لیعلموا اذا اصابهم ذلک کیف یصنعون لیس کما یقولون اذا نام عنها ملک و کذلک الصیام انا امرضک و انا اصحک فاذا شفیتک فاقضه ثم قال ابوعبدالله و کذلک اذا نظرت فی جمیع الاشیاء لم تجد احدا فی ضیق و لم تجد احدا الا و لله علیه الحجة و لله فیه المشیئة و لا اقول انهم ما شاؤاصنعوا، ثم قال ان الله یهدی و یضل و قال و ما امروا الا بدون سعتهم و کل شیء امر الناس به فهم یسعون له و کل شیء لا یسعون له فهو موضوع عنهم و لکن الناس لا خیر فیهم ثم تلی لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ماینفقون حرج.[1]

فوضع عنهم ما علی المحسنین من سبیل و الله غفور رحیم[2] و لا علی الذین اذا ما اتوک لتحملهم[3] . [قال فوضع عنهم لانهم لایجدون]

الشرح

قوله علیه السلام: ان الله یحتج علی العباد... الی قوله: بالصلوة و الصیام. یعنی: ان الله یکلف عباده بحسب ما اعطاهم من القوة و اتاهم من المعرفة اما بلا واسطة کما للانبیاء و الاولیاء علیهم السلام بالوحی و الالهام او بواسطة ارسال الرسول الیهم و انزال الکتاب علیهم، فامرهم فیه بحسنات تنفعهم فی الدنیا و تسعدهم فی الاخرة و نهاهم عن سیئات تضرهم فی الدنیا و تشقیهم فی الاخرة، ثم لم یضیق علیهم فی شیء منها فقد امرهم فی الکتاب بفعل الصلوة و الصیام ثم وسع علیهم ولم یکلفهم الا دون الوسع و لم یؤاخذهم بما لهوا عنه و ناسوا[4]، حتی انه وقع النوم عن الصلوة من اشرف الخلق بفعل الله تعالی.

لما مر ان النوم و الیقظة لیسا بفعل العبد و انما فعل ذلک توسعة و تسهیلا علی العباد اذا اصابهم ذلک او نحوه فی صلوة او صیام و الیه اشار بقوله علیه السلام: فنام رسول الله صلی الله علیه واله عن الصلوة فقال: ای قال تعالی فی الحدیث القدسی او بلسان جبرئیل علیه السلام او نحو اخر: انا انیمک و انا اوقظک فاذا قمت، ای عن النوم

---

۱. التوبة/ ۹۱ ۲. التوبة/ ۹۱ ۳. التوبة/ ۹۲ ۴. او ناموا ـ م ـ د

الذی استوعب وقت اداء الصلوة، فصل قضاء ليعلموا اذا اصابهم ذلک کيف يصنعون.

و قوله: ليس کما يقولون اذا نام عنها هلک، بدل بتقدير «ان» لجملة «اذا» و ما بعده، ای ليعلموا ان ليس الامر کما يزعمون او يتوهمون انه اذا نام احد عن صلوته فقد هلک و استحق المقت و العذاب، او کلام مستأنف مؤکد لما قبله.

و قوله: و کذلک حکم الصيام، من تتمة قول الله، ای و کذلک حکم الصيام اذا فات بمرض و نحوه مما ليس للعبد فيه اختيار لانه من فعل الله المختص به، فاذا زال المانع يجب القضاء کما قال: انا امرضک و انا اصحک فاذا شفيتک فاقضه، ای فی ايام اخر غير ايام المرض و نحوه کالسفر و هذا کما فی الکتاب الالهی: فمن شهد منکم الشهر فليصمه و من کان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بکم اليسر و لا يريد بکم العسر.[1]

و اعلم ان الامة اختلفوا فی المرض المبيح للافطار فقال بعضهم: مطلق المرض مبيح للافطار، حتى ان ابن سيرين افطر فقيل له، فاعتذر بوجع اصبعه و قال: مالک و قد سأل الرجل يصيبه الرمد الشديد او الصدع المضر و ليس به مرض يضجعه فقال: انه فی سعة من الافطار و قال: الشافعی لايفطر حتى يجهد الجهد غير المتحمل، و الاصح عند فقهائنا رحمهم الله انه ما يخاف فيه الزيادة او عسر البرء.

و اما السفر: فاحکامه مذکورة فی الکتب الفقهية.

و قوله: و کذلک اذا نظرت فی جميع الاشياء لم تجد احداً فی ضيق، ای و کذلک فی جميع التکاليف الالهية لم تجد احداً فی عسر او شدة.

و قوله: و لم تجد احداً الا و لله عليه الحجة و لله فيه المشيئة، ای و لذلک لو نظرت فی کل شیء لم تجد احداً ممن يوعد عليه بعذاب الا و لله عليه الحجة، لانه عصاه فی اوامره و نواهيه التی کانت دون وسعه و طاقته، و معذلک لله فيه المشيئة ان شاء يعاقبه على سيئاته و ان شاء يتجاوز عنه و يعفو عن ذنوبه ما خلا الکفر و العدوان و ان کانت کبيرة، لا کما يقوله المعتزلة من وجوب تخليد اهل الکبائر من الموحدين فی النار، و

---

۱. البقرة/ ۱۸۵

انما يخلد المشرک فى النار اذ ليس فى نفوسهم قابلية الخروج من النار و الدخول فى الجنان و الا لاخرجهم منها بعد انتهاء مدة العذاب الذى انما يكون الغرض الاصلى فيه التطهير و التهذيب لا الايلام و التعذيب.

و قوله: لا اقول انهم ما شاؤا صنعوا، اى و لا يتوهمن من قوله: ان الله لم يضيق على عباده فيما امرهم و نهاهم، و ان له المشيئة فى اهل المعاصى و اصحاب الكبائر انه فوض اليهم امرهم بحيث كلما شاؤا صنعوا من غير مؤاخذة عليهم. او المعنى انه لا يتوهمن من جملة ما قلت ان للعبد اختياراً تاما بحيث ما يشاء يصنع من افعاله الصادرة عنه كما يقوله القدرية، و قوله: ان الله يهدى و يضل، او فق بهذا المعنى.

و سيجئى احاديث فى باب ان الهداية و الضلال من الله عزوجل و مع ذلک فله الحجة على العباد فى تعذيبهم او تنعيمهم، لان هدايته و اضلاله اياهم لا يوجبان الجبر عليهم و سلب الاختيار عنهم كما يقوله الجبرية.

و كأنه للاشارة الى ما ذكرنا قال: و اما امروا الا بدون سعتهم و كل شىء امر الناس به فهم يسعون له و كل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم و لكن الناس لا خير فيهم، يعنى و ان كان الهدى و الضلال و التوفيق و الخذلان كلها من قبل الله على حسب قضائه و قدره، و لكن لا يأمرهم و لا ينهاهم الا بما يقدرون عليه و يسعون له. و ما لا يقدرون عليه و لا يسعون له فهو موضوع عنهم، اى التكليف بذلک ساقط عنهم فلهم الاختيار فيما يطيعون و يسعون و يعصون[1]. فاذا اطاعوا اطاعوا بارادتهم و اختيارهم و اذا عصوا الله عصوه لا باضطرارهم و لكن الناس اكثرهم ممن لاخير فيهم فيتبعون الشهوات و يسلكون بارادتهم سبيل الباطل و طاعة الشيطان و ينحرفون عن سبيل الحق و طاعة الله و رسوله صلى الله عليه واله.

ثم تلى ايات قرانية دالة على ان التكاليف الالهية لم تقع الاعلى وجه السهولة و اليسر و ان الغرض منهما[2] انسياق العباد الى ما فيه خيرهم و صلاحهم لان الله غفور رحيم، و لاجل ذلک قال النبى صلى الله عليه واله: بعثت بالشريعة السهلة السمحاء.

---

۱. يطيعون و يعصون ــ م ــ د   ۲. منها ــ م ــ د

باب الهداية انها من الله عزو جل

و هو الباب الرابع و الثلاثون من كتاب التوحيد و باحاديثه يختم هذا الكتاب و هى اربعة احاديث:

الحديث الاول

و هو الثالث و العشرون و اربع مائة

عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن اسمعيل عن اسمعيل السراج عن ابن سكان عن ثابت بن سعيد»، قال رحمه الله و قد وجد بخطه: اسمعيل السراج و ثابت بن سعيد كلاهما مجهول. «قال قال ابوعبدالله عليه‌السلام يا ثابت ما لكم و للناس كفور عن الناس و لا تدعوا احدا الى امركم فوالله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا على ان يهدوه و لو ان اهل السموات و الارضين[1] اجتمعوا على ان يضلوا عبدا يريد الله هدايته استطاعوا ان يضلوه كفوا على الناس و لا يقول احد هذا عمى و اخى و ابن عمى و جارى فان الله اذا اراد بعبد خيرا طيب روحه فلا يسمع معروفا الا عرفه و لا منكراً الا انكره ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره.

الشرح

قد علمت مما تكرر منا ذكره تنوع الاستعدادات و ترتب الارواح فى الدرجات. فاعلم ان لكل سعادة تقتضيها بحسب غريزته و هويته و على قدر منيته و قوته هى نهاية كماله الذى امكن له بمقتضى فطرته و يقابلها نقصانه الذى يمكن له بسبب حاله و هى شقاوته المنسوبة اليه عند وباله، و السعادات مترتبة بحسب الاستعدادات و كذا الشقاوات المتفاوتة، فرب شقاوة احد كانت سعادة لاخر لدنائة ذاته، و رب سعادة

---

۱. و اهل الارضين (الكافى)

احد تكون شقاوة لاخر لعلو فطرته.

فاكمل الكمالات لاشرف الارواح الذى هو روح محمد(ص)، و هو القطب الحقيقى المطلق، ثم الارواح القريبة منه سلفا و خلفاً من الانبياء السابقين زمانا و الاولياء اللاحقين الذين كل واحد منهم قطب زمانه على تفاوت درجاتهم و تفاضل مقاماتهم كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... الى قوله: و رفع بعضهم درجات[۱]، له المرتبة العليا فى الاستعداد و السعادة القصوى فى المعاد.

و كلما قصر الاستعداد نقصت السعادة و قَصُرَالعرضُ بينها و بين الشقاوة الكبرى و الشقاوة المفروضة بازائها، فاذا توسط الاستعداد بين جهتى العلو الاعلى و الدنوّ الادنى المعبر عنهما تارة باللّاهوت و الناسوت و تارة با على عليين و اسفل السافلين و تارة بالنور و الظلمة، استوى ميله الى درجتى الكمال و النقصان. فهناك تقوى اثر الدعوة و التكليف و التعليم و التأديب و ما يقابلها من اسباب المعصية و الطغيان المعبر عنهما بالتوفيق و الخذلان، و كلما امعن فى احد الجانبين اشتد ميله اليه، فان مال فى استعداده عن الوسط الى الجهة العلوية ميلا قويا يكفيه اضعف اسباب فى ترقى الدرجات و لا يصرفه اقوى اسباب الخذلان الى الانحطاط فى الدّركات.

و هو قوله: لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبداً يريد الله هدايته ما استطاعوا، و ان مال ميلا الى الجهة السفلية يكفيه ادنى اسباب الهوى الى الدّركات و لا ينجع له اقوى سبب من اسباب الهداية و الترقى الى الدّرجات فهو قوله: فو الله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا على ان يهدوا.

ثم انک قد علمت ان السعادة قسمان: دنيوية و اخرويّة، و الدنيوية قسمان: بدنية: كالصحة و الجمال و وفور القوة و الشهامة، و خارجية: كالاهل و الاولاد و الاموال و ترتب اسباب المعيشة، و الاخروية قسمان: علمية: كالعلم بحقائق الاشياء المعبر عنه بالايمان الحقيقى، و عملية: كالطاعات و الخيرات، و كما ان الصحة و الجمال و القوة

---

۱. البقرة/ ۲۵۳

و طول العمر و الشهامة فی السعادة الدنیویة امور داخلیة مما لیس الا من عندالله و غیرها امور خارجیة مما یحصل بالاکتساب، فکذلک العلم و الحکمة فی باب السعادة الاخرویة بمنزلة قوة اصل الحیوة للروح و جماله و کماله، و اما نتائج الطاعات و فعل الخیرات: فهی کالفضائل الخارجیة التی للاکتساب فیها مدخل.

و اذا علمت ذلک فاعلم ان الذی اشار بقوله علیه‌السلام: و لا تدعوا احدا الی امرکم، هو الایمان الحقیقی الذی کان مذهب اهل الله و اولیائه فی[1] اهل بیت النبوة و الولایة علیهم‌السلام و خواصهم و شیعتهم و هم اهل القران خاصة و هم و القران کالمتصاحبین، و مذهبهم غر مذهب سائر الناس من الفرق الاسلامیة سواء کانوا علمائهم اوعوامهم.

و بالجملة فالایمان الحقیقی الذی هو عرفان الله و ملائکته و کتبه و رسله و الیوم الاخر بالبرهان العقلی و الشهود القلبی هو غیر الاسلام الذی علیه مدار صحة الاعمال الظاهرة و المناکحات و المعاملات و البیوع و التجارات و الحدود و السیاسات، فالدعوة و التکلیف و الامر و النهی و الزجر و التهدید اکثر فائدتها فی هذه الامور المتعلقة بظاهر الاسلام لانها من باب الحرکات و الافعال التی تحت قدرة العبد و اختیاره.

و اما حصول الایمان الیقینی: فهو کصیرورة الشخص رجلا حکیما فاضلا، فما لم یکن جوهر روحه جوهراً نوریا من طبقة الارواح العلویة لاینفع فیه التکلیف و التأدیب و السعی و العمل، و اما اذا کان[2]، فیکفیه ادنی سبب من اسباب الارتقاء الی غایتها التی خلق لاجلها، بل کلما اصابه الفتن و ابتلی فی المحن زاد فی الاهتداء.

و کذلک الحال فیما یقابله من الجواهر الظلمانی الذی عجنت فیه الظلمة و الکدورة و غرس فیه النفاق و الجهل و الاستکبار، فکلما دعوته لیلاً و نهاراً زاده ظلمة و جهلا و انکاراً و استکباراً، و لهذا امر علیه‌السلام بالکف عن الناس فی هذا الامر و کرّر قوله: کفواً عن الناس و ان کان احد منهم عماً او اخاً او ابن عم او جاراً و اشار

---

۱. و ــ م ــ د
۲. ای: جوهر روحه نوریا

بقوله: فان الله اذا اراد بعبد خيراً طيب روحه، الى انه تعالى اذا اراد فى الازل بعبد خيراً اى خيراً حقيقيا و سعادة اخروية و هي الحكمة الالهية لقوله: و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً[1]، جعل روحه طيباً شريفاً علويا نورانيا، فيكفيه الارتقاء الى درجة العليا ادنى الاسباب. فلا يسمع معروفا الا عرفه و لا منكراً الا انكره، اى علم المعروف معروفا فصنعه و علم المنكر منكراً فاجتنبه.

و قوله: ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره، اشارة الى كمال النفس الانسانية بحسب القوة النظرية التى هى افضل اجزاء النفس و يعبرعن ذلک الكمال تارة بالكلمة الجامعة كما فى قوله صلى الله عليه واله: **اوتيت جوامع الكلم**، و تارة بنور الايمان الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن و تارة بالعقل بالفعل و العقل البسيط كما فى اصطلاح اهل الحكمة و تارة بغير ذلک من الاسامى و العبارات.

فالمراد بالقلب هيهنا القلب المعنوى من الانسان و هى اللطيفة الملكوتية القابلة لنور العلم و العرفان و هى فى اول الفطرة ساذجة عن صور المعلومات كلها مسماة عند الحكماء بالعقل الهيولانى، و اذا حصلت فيها اوائل المعلومات و استعدت لاكتساب الثوانى و النظريات يسمى بالعقل بالملكة، و اذا تكررت فيها ملاحظة المعلومات و كثرت فيها الانتقالات الفكرية او الحدسية من بعضها الى بعض يستعد لان يفيض عليها من الله تعالى نور عقلى به يرى الاشياء كما هى و به يستحضر المعقولات التى اكتسبتها متى شاءت من غير تكلف سعى و تجشم كسب جديد.

و ذلک النور هو المسمى بالاسامى التى ذكرناها و هو المراد بقوله: كلمة يجمع بها امره، اى يستحضر بها صور معلوماته، بل تلک الكلمة العقلية فى ذاتها جامعة لجميع معلوماته على وجه اعلى و اشرف من صور تلک التفاصيل التى هى العلوم النفسانية و هى مبدأها و غايتها، و ليس لاختيار العبد و اكتسابه مدخل فى حصول تلک الكلمة الجامعة و القوة النورانية، بل هى موهبة ربانيةكامنة اولا بالقوة فى غرائز بعض النفوس بحسب ما قضى الله فى الازل ثم يستخرجها من مكمن القوة و البطون الى مجلى

---

۱. البقرة/ ۲۶۹

الفعلية و البروز و الشهود متى شاء و اراد، و انما للاختيار مدخل فى بعض الحركات النفسية و البدنية المناسبة لها و هى ايضاً لاتكون الا بتوفيق الله و تقديره.

و كذلك القياس فى الطرف المقابل لهذا الطرف و مبدئه و غايته و كمونه و ظهوره و الاعمال و الافعال التى بحسبه، و انما لم يذكر عليه السلام قرينة هذه العبارة التى ذكرها فى باب الهداية تعويلاً على فهم المخاطب او المستمع الذكى.

فكأنه قال ايضاً: ان الله اذا اراد بعبد شراً اظلم جوهر روحه و قسى قلبه فلا يسمع معروفا الا انكره و لا منكراً الا عرفه، ثم يقذف الله فى قلبه كلمة سفلية ظلمانية يجمع بها كل امره من جهله و شرارته و كفره و معصيته كما قال تعالى: و جعل كلمة الذين كفروا السفلى و كلمة الله هى العليا[1]، و كقوله: فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره... الى قوله: كأنما يصعد فى السماء[2]، و قوله: كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء... الى قوله: و يفعل الله ما يشاء.[3] لا تبديل لكلمات الله.[4]

و اما الشبهة المشهورة فى هذا الباب اى باب الخير و الشر الكائنين و السعادة و الشقاوة الذاتيين فقد سبق تقريرها و حلها.

و لبعض العرفاء كلام لطيف فى هذا المقام حقيق بالاذعان و التصديق حرى بالامعان و التحقيق قال فى رسالته الموسومة بالهواتف: قد حاول بعض المتفلسفة ان يقيم الشر و الشقاوة الكائنين منه تعالى فى الوجود معذرة و يحبب الله عزوجل الى عباده فقال: ان هيهنا ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الكلى و الامر الاعم و ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الجزئى و الامر الاخص، و اذا تعارضا فلابد من تقديم ما هو صلاح النظام الكلى و الامر الاعم و اهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضواً لصلاح الجسد، و جعل كل شر و خير لا حقين لا حاد الناس واجبين فى النظام الكلى. و لعمرى انه اراد ان يحبب الله الى عباده بحسن الثناء عليه فنفرهم عن ذلك من وجهين:

احدهما: انه اراهم ان ربهم فارقهم و هاجرهم و رماهم بالمصائب و النوائب

---

١. التوبة/ ٤٠　　٢. الانعام/ ١٢٥　　٣. ابراهيم/ ٢٤ـ٢۶　　۴. يونس/ ۶۴

تقدیما لغیرهم علیهم، و هذا مما یسوئهم جداً و یسئی ظنهم بربهم، فان عنایة کل شیء مصروفة الی نفسه قبل کل شیء، فاذا رأی ربه یؤثر غیره علیه و یرمیه بالنصب و العذاب لاجله یأس من رحمته و ندم علی عبودیته و ما له این یکون ذلک الشیء خیراً منه؟ فانه ان کان خیراً فهو خیر نفسه و ما هو بخیر له. فان خیره ذاته لا ما مقتضاه مصائبه و افاته، و جاء فی المثل: غثک خیر من سمین غیرک.

و الثانی: انه اراهم ربهم عاجزاً مضطراً، اذ ظن انه لا یجد سبیلا الی اصلاح الانام و افاته[1] النظام الا بادخال الضّر علی هذا العاجز المسکین، فما له ان یعبد ربا عاجزاً؟ فانه لا یعبد ربه الا لانه یجد نفسه عاجزاً فقیراً فیلتجئی الی قوی عزیز، فاذا کان هو عاجزاً مثله فقد فر من العجز الی العجز، تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

بل الحق: ان الله عزوجل عامل کل احد من خلقه معاملة لولم یکن له خلق سواه لکان عامله به، و اختار لکل شیء ما ان و کل امره الی نفسه اختار ذلک، الم تسمع فی الاخبار ان الله عزوجل خلق الصنائع و عرضها علی بنی‌ادم قبل ان یخلقهم هذا الوجود الدنیوی فی بعض مواطن الغیوب، فاختار کل لنفسه صناعة[2]، فلما اوجدهم علی ما اوجدهم اختاروه لانفسهم؟ و هکذا الامر فی کل ما یجری علی الانسان لا یختص ذلک بالصنائع بل ذلک مثال واحد من هذا الشأن، فلیحسن کلکم ظنه بربه و لیحبه بکل قلبه، فان ربه من الرحمة علیه و الحنان علی ما وصفناه و اکثر علی زعم المتفلسفة. و هذا الشیء لایتوقف فی الایمان به عاقل، لان المحبة و الحنان یتبعان الملائمة و لا یکون اشد ملائمة للخلق من الذی منه وجوده و الیه معاده و هو اوله و اخره و ظاهره و باطنه.

بقی ان یقال: فما شأن الشقاوة و العصیان و العذاب و الخسران؟ فنقول: کل ذلک حق و سنطعلک علی حقیقة الامر فیه.

فاعلم: ان الطاعة هیئة تقتضیها ذات الانسان لو خلصت عن العوارض الغریبة، فهی الی الفطرة الاولی التی فطر الله علیها العباد کلهم، و المعصیة کل ما یقتضیه بشرط

---

۱. کذا فی جمیع النسخ و الظاهر: اقامة. ۲. صنعة ـ م ـ د

عروض امر غريب يجرى مجرى المرض و الخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الانسان اليها كشهوة اكل الطين التى هى غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعى لم يحدث الا لعروض مرض و انحراف عن المزاج الاصلى الجبلى.[١]

و قد روى فى الحديث القدسى: انى خلقت عبادى كلهم حنفاء و انهم اتتهم الشياطين فاحتالهم عن دينهم.

فالطاعة هى الحنيفية التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسسهم ايدى الشياطين، فاذا مستهم ايديها فسد عليهم مزاج فطرتهم فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الالهى من الهيئات الظلمانية، و نسوا انفسهم و ما جبلوا عليه، فاتاهم رسول من الله يذكرهم عهد ذواتم و يتلو عليهم اياتهم و يعود عليهم بتلك الهيئات التى كانت تقتضيها ذواتهم فصرفوا باللاحق الغريب و هى الصلوة و الزكوة و الصيام و صلة الارحام الى غير ذلک من الطاعات المفروضة.

فان كل ذلک دين الله الذى دعى اليه عباده اجمعين فاطاعوه و تقلدوه طوعاً و رغبة و حنيناً و محبة، و لو لم يكن هذه الهيئات مما يقتضيها ذواتهم كانت دعوتهم اليها دعوة الى شقاوتهم، لان سعادة كل شىء ليست الا ما يقتضيه ذاته و لا شقاوته الا خلاف ما يقتضيه ذاته.

و انما كبرت الصلوة و ثقلت الطاعات على الناس لما انشب فيهم اظفارهم من العارض الغريب. بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون.[٢] و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها و لكن حق القول منى[٣]... الاية.

فاما الخاشعون و هم الذين باشر انوار الحق نفوسهم حتى خشعوالها، فان الله اذا تجلى لشىء خشع له فليست الصلوة كبيرة عليهم، و ذلک لتذكره العهد القديم عائداً الى فطرته الاصلية، كالمريض المنقطع عنه شهوة الطعام اذا عاد صحيحاً، فانه صار يستدعى الطعام بما امكن له من الجهد بعد ما لم يتناول لقمة بتكليف المكلفين.

---

١. كل مولود يولد على الفطرة و ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه (نورى)

٢. المؤمنون/ ٧١ ٣. السجدة/ ١٣

ثم هذا المرض الذى عرض لذواتهم و الحالة المنافية التى قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم و اذناً فى لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم و لا يلحقان بهم، فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم، فاذا لحقتهم تلک الامور اجتمعت فيهم[1] جهتان: فكانت ملائمة منافية، اما كونها ملائمة: فلان ذواتهم اقتضتها، و اما كونها منافية: اذا فرضنا انها قد اقتضت ان يعرض لهم امور منافية لهم، فلو لم تكن منافية لهم لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امر اخر. هذا خلف. فالشیء عند عروض مثل هذا المنافى متلذ[2] متألم سعيد شقى. ملتذ ولكن لذ ته المه، سعيد ولكن سعادته شقاوته، و هذا عجيب جداً ولكن اوضحناه ذلک ايضاً حالم يبق معه عجب ان شاء الله:

فمهما سمعت الله عزوجل يذكر هئولاء بالبعد و الشقاوة، فهم اشقياء مبعدون لاشک فى ذلک، فن العذاب مطبق[3] عليهم من فوقهم و من تحت ارجلهم.

و مهما سمعته عزوجل ينبئى عن خلقه كله بالحسن و البهاء و يذكر نفسه بالرحمة التى وسعت كل شئى، فاعلم انه بالنظر الى تلک الجهة الدقيقة التى نبهناک عليها: ان ذواتهم لولم يستدع عروض العذاب الدائم لم يكن يفعل بهم ذلک، فان الله عزوجل لا يولى احداً الا ما تولاه عدلا منه و رحمة، و ان الله خلق الخلق كله فى ظلمة ثم قال لهم: ليختر كل منكم لنفسه صورة اخلقه عليها و هو قوله تعالى: و لقد خلقناكم ثم صورناكم.[4]

فمنهم من قال: اخلقنى خلقا حسناً احسن ما يكون حتى لا يكون مثلى احد فى الحسن و الجمال و هم المؤمنون، و منهم من قال: اخلقنى خلقا قبيحا ابعد ما يكون من التناسب و اوغله فى التنافر حتى لا يكون مثلى فى القبح و البعد عن الاعتدال احد، و كل منهما احب لنفسه التفرد فان حب الفردانية فطرة الله السارية فى كل الامم التى تقوم بها وجود كل شیء، فخلق الله كلاً على ما اختاره لنفسه.

يا حبيبى! فتحت كل نكره معرفة و قبل كل لعنة رحمة و هى الرحمة التى وسعت كل

---

۱. فيها ـ م ـ د ۲. ملتذ ـ د ـ ط ۳. محيط ـ النسخة البدل ۴. الاعراف/ ۱۱

شیء. فان الله يولى كلا ما تولاه و هو قوله تعالى: و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين. نولّه ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا.[1]

و قد جاء في الخبر في صفة يوم القيامة: ان في القيامة لخمسين موقفا. عن عبدالله بن مسعود[2]: ان الله عزوجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذى خلقكم و رزقكم و امركم ان تعبدوه و لا تشركوا به شيئا ان يولى كل ناس منكم ما كانوا يتولون و يعبدون في الدنيا اليس ذلک عدلا من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون و يتولون في الدنيا قال: و تمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون... الحديث بطوله.

و كما يولون في الاخرة ما تولوا في الدنيا، فانما يولون في الدنيا ما تولوا في السوابق حين خلقوا في الظلمة، فان شک في ذلک قائل فاتل قوله تعالى: انا عرضنا الامانة على السموات و الارض[3]... الاية، ليعلم ان الله عزوجل لا يحمل احداً شيئا قهرا و قسراً بل يعرضه عليه اولا، فان تولاه و لاه و ان لم يتوله لم يوله، و هذا من رحمة الله و عدله و يرحم الله امرأ امن بالكتاب كلمه و لم يبادر بالصرف و التأويل الى ما لم يبلغه بعقله و لم يسلک سبيل المقتسمين الذين جعلوا القران عضين.[4]

لا يقال: ليس تولية الشیء الى ما تولاه عدلا بل حيث يكون ذلک التولى عن رشد و بصيرة، فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه بجهله و سفاهته، ثم لايكون تولية ذلک اياه عدلاً بل ظلماً و انما العدل و الشفقة في ذلک منعه اياه.

لانا نقول: هذا التولى الذى كلامنافيه ليس توليا يحكم عليه الخير و الشر و انما هو تولى حاكم على الخير و الشر، لان مايختاره السفيه انما يسمى شراً لانه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيضه، فلذلک هو الذى اوجب ان سمينا ذلک شراً بالنسبة اليه، و اما الاقتضاء الاول: فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا بخلافه فيوصف بانه شر، بل هو الاقتضاء الذى جعل الخير خيراً، لان الخير ليس الا ما

---

١. النساء/ ١١٥ ٢. في صفة يوم القيامة موقوفا عن ابن مسعود ـ م ـ د
٣. الاحزاب/ ٧٢ ٤. الحجر/ ٩١

يقتضيه ذات الشىء، و التولى الذى كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتى الاولى و السؤال الوجودى الفطرى الذى يسأله الذات المطيعة السامعة لقول الله «كن» الداخلة امتثالاً له فى الوجود.

و قوله: كن، ليس امر قسر و قهر لان الله غنى عن العالمين و لا حاجة الى وجودهم ليجبرهم عليه، بل امر اذن، لانه مسبوق بسؤال الوجود، فكأنه قال لربه: ائذن لى ان ادخل فى عالمك و هو الوجود فقال الله له: كن، اى ادخل حضرتى فقد اذنت لك، كما حكى الله عن عيسى عليه‌السلام: انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله[1]، فلولا سبق السؤال عن الطائران يكون لم يسم ذلك اذناً. اتاك الله حبيبى حسن الفهم فى كتاب الله كما قال على عليه‌السلام اذ قيل له هل عندكم كتاب قال: الاكتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى هذه الصحيفة... الحديث. و متى امر الجليل تبارك و تعالى امر قسر فذلك ايضاً بضراعة منهم و رحمة منه ليذيقهم من مكنون لطف الجلال.

فان قيل: اين للمعدوم لسان يسأل به؟

فالجواب: ان ذلك بعد خلقه فى بعض مكامن الغيوب او بعد خلقه فى الظلمة، و لعلها المشار اليها بالنون، و النون الدواة، فان الدواة مجمع سواد المداد و الله اعلم باسراره، نعم! ذلك الخلق ليس عن سؤال منهم و لا بامر منه يلقيه اليهم، بل يتولى ذلك و هو يتولى الصالحين برحمة الصفة لا برحمة الفعل، و صفات الله لا تعلل. فافهم، و الله يهديك السبيل.

انتهى كلام هذا العارف المحقق[2]، و لولا مخافة الاطناب لبينت جميع ما ذكره بالمقدمات البرهانية على قانون البحاث الحكمية التى لا مجال للشك لاحد فيها.

و الحاصل ان اختلاف الخلائق و العباد فى السعادة و الشقاوة سواء كانت دنيوية او اخروية بحسب اختلافهم فى الغرائز و الجبلات، و الناس كما قال النبى صلى الله عليه واله: معادن كمعادن الذهب و الفضة، فيتفاوت عقولهم و ادراكاتهم و

---

۱. ال‌عمران / ۴۹
۲. اى: فى رسالة الهواتف.

هممهم و اشواقهم و اراداتهم بحسب اختلاف طبائعهم و غرائزهم، فينزع بعضهم بطبعه الى ما يتنفر عنه الاخر. فسعادة كل شيء و لذته ما تقتضيه طباعه و تلائم ذاته، و ان كان ذلک شقاوة و الما بالنسبة الى غيره، و ان الاشياء التى هى مقتضيات الطبائع دائمة او اكثرية و الامور العارضة التى تخالفها، و كذا القواسر غير دائمة و لا اكثرية بل عروضها لافراد قليلة فى اوقات قصيرة بالقياس الى اوقات الصحة و السلامة عنها، فمال كل شيء الى ما هو سعادة و رحمة بالقياس اليه و هى الرحمة التى وسعت كل شيء.

و اما الالام و المحن و الشدائد: فانما تعرض للفنوس بحسب مصادفات الاسباب الغريبة التى لابد من لحوقها بالامور المتعلقة بالمواد، فيحصل بسببها لتلک النفوس هيئات غريبة مخالفة لما يقتضيها غرائز تلک النفوس. فيتعذب بها فى القيامة زمانا قصيراً او طويلا ثم ينقطع، و هذا غير الشقاوة الذاتية المخلّدة التى لا تنقطع دهر الداهرين كالسعادة الذاتية. فمآل الكل الى ما هو مقتضى ذاته، و لذلک خلقهم و تمت كلمة ربک لا ملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين.[1]

الحديث الثانی

و هو الرابع و العشرون و اربع مائة

«على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن محمد بن حمران عن سليمان بن خالد عن ابى عبدالله عليه‌السلام قال قال ان الله اذا اراد بعبد خيرانكت فى قلبه نكتة من نور و فتح مسامع قلبه و وكل به ملكا يسدّده و اذا اراد بعبد سوء نكت فى قلبه نكتة سوداء و سد مسامع قلبه و وكل به شيطانا يضله ثم تلى هذه الآية فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيّقا حرجا كانّما يصعد فى السماء».[2]

---

۱. هود/ ۱۱۹ ۲. الانعام/ ۱۲۵

الشرح

قد علمت فيما سبق ان السعادة وكذا الشقاوة التى تضادها قسمان: دنيوية و اخروية، و الدنيوية من كل من الطرفين معلومة لايحتاج الى بيان. و اما الخير و السعادة الاخروية وكذا التى تقابلها امر يحتاج الى البيان، لان اكثر الناس فى غفلة منها بل هم معرضون عنها كما قال سبحانه: قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون[1]، فغرضه(ع) في هذا الحديث بيان بداية الخير الحقيقى و السعادة الاخروية و بداية الشر و الشقاوة الذين بازائهما.

و اعلم ان الافعال و الاعمال البدنية و الاقوال اللسانية مادام وجودها فى اكوان الحركات و الاصوات و بالجملة في الاكوان الدنيوية فلا حظ لها من البقاء و الثبات، لان الدنيا دار التجدد و الزوال و كل ما فيها فى معرض التغير و الانتقال، و لكن من فعل فعلا او نطق بقول يحصل منه اثر فى نفسه و نكتة فى قلبه المعنوى الذى هو بعينه جوهر نفسه لا قلبه اللحمى الصنوبرى الذى لاشعور له بشىء و لا يتصور بقائه لانه ايضاً من الدنيا.

و اما اللطيفة المعنوية، فهى من الامور الاخروية القابلة للبقاء الاخروى، فاذا تكررت الافاعيل و الاقاويل استحكمت الاثار فى النفس فصارت الاحوال ملكات، اذا الفرق بين الحال و الملكة بالقوة و الضعف و الاشتداد فى الكيفية يؤدّى الى حصول صورة هى المبداء الجوهرى لمثل الامر الذى كان اولا حالا كالحرارة الضعيفة فى الفحم اذا اشتدّت تحمرت ثم تنورت و استضائت ثم صارت صورة نارية محرقة لما قارنها مضيئة لما قابلها.

كذلك الاحوال النفسانية اذا تضاعفت قوتها صارت ملكة راسخة و صورة باطنة و هى مبدأ الاثار المختصة بها، و من هذا الوجه يحصل ملكة الصّناعات و المكاسب العلمية و العملية فى الدنيا و ينبعث فى الاخرة على هيئة و شكل يناسبها، و لولم يكن للفنوس الانسانيّة هذا التأثر اولا ثم اشتداد يوماً فيوماً لم يكن لا حد اكتساب شىء من

---

۱. ص/ ۶۷ و ۶۸

الصناعات و الحرف و لم ينجع التأديب و التعليم لاحد و لم يكن فى تعليم الاطفال و تمرينهم على الاعمال فائدة، و ذلک قبل رسوخ اخلاق مضادة لما هو المطلوب من التأديب فى نفوسهم، و لاجل ذلک يتعسر بل يتعذر تعليم الرجال البالغين و تأديبهم لاستحكام هيئات و ملكات حيوانية فى نفوسهم بعد ما كانت ساذجة بالقوة قابلة لكل علم و صنعة تناسب مرتبتها، كصحائف و الواح خالية من النقوش و الصور الكتابية.

فاذن قلوب بنى ادم فى اوائل الفطرة كصحائف خالية عن النقوش و الصور، اعنى الملكات الفاضلة العلمية و العملية و اضدادها من الرذائل الجهلية و الاخلاق الرديئة الظلمانية، و تلک الصّحائف هى صحائف الاعمال و تلک النقوش و الصور الكتابية كما يحتاج الى قابل بقبلها كذلک يحتاج الى فاعل اى مصور و كاتب، و المصورون و الكتاب فى هذه الكتابة المستورة عن الحواس هم الكرام الكاتبون، لكرامة ذاتهم و فعلهم عن المواد الجسمانية، فهم لامحالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد و اقوالهم و هم طائفتان: ملائكة اليمين و هم الذين يكتبون اعمال اهل الخير و السعادة، و اصحاب اليمين و ملائكة الشمال و هم الذين يكتبون اعمال اهل الشر و الشقاوة و اصحاب الشمال.

كما قال تعالى: يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئک يقرؤن كتابهم و لا يظلمون فتيلاً[١]، و قال: و اما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه و لم ادر ما حسابيه[٢]، لان كتابه من جنس الاكاذيب و الامانى الباطلة و الدواعى و الاغراض الفاسدة و الشهوات الدنيوية و الاوهام الظلمانية و كما قال ايضاً: ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التى كنتم توعدون نحن اولياؤكم فى الحيوة الدنيا و الاخرة.[٣]

و على هذا قياس الحكم فى جانب الشر و الكفر، فمن فسد اعتقاده و ساء عمله يتنزل عليه شيطان يغويه و يوعده بالشر و كان قرينه فى الدنيا و فى القبر و يتعذب بصحبته فى الاخرة كما قال: هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاک

---

١. الاسراء/ ٧١ ٢. الحاقة/ ٢٥ و ٢٦ ٣. فصلت/ ٣٠ و ٣١

اثيم[1] و قوله: و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهوله قرين.[2]

فظهر انّ هذه الهيئة الراسخة و الحالة الباطنة اذا اشتدّت و تجوهرت[3] و تمثّلت و تصوّرت فى عالم الباطن و الملكوت بصورة تناسبها هى المسماة فى عرف الحكمة بالمكلة و فى النبوّة بالملک و الشيطان فى جانبى الخير و الشرّ، و لولم يكن لتلک الملكات و النيات من الثبات و التجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة فى الثّواب ابدا و لخلود اهل النار فى العقاب مؤبداً وجه صحيح، فان منشأ الصواب[4] و العذاب و مقتضيهما[5] لو كان نفس العمل او القول و هما امران زائلان يلزم بقاء المسبب مع زوال السبب المقتضى، و ذلک غير صحيح، و مثل هذه المجازات لاسيما فى جانب العقاب لايليق بالحكيم و قد قال: و ما انا بظلام للعبيد[6]، و قال: و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم.[7]

فاذن انما يخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار بالثبات فى النيّات و الرّسوخ فى الملكات، و معذلک فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر يرى اثره مكتوبا فى صحيفة ذاته او صحيفة ارفع من ذاته مخلدا ابداً كما قال: فى صحف مكرمة مرفوعة مطهره بايدى سفرة كرام بررة[8]، و اذا حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته عند فراغه عن غشاده الطبيّعة و شواغل هذه الحيوة الدنيا و ما يورده الحواس و يلتفت الى صحيفة[9] باطنه و صحيفة ذاته و لوح قلبه و هو المعبّر عنه بقوله تعالى: و اذا الصحف نشرت[10]، و قيل له: فكشفنا عنک غطائک فبصرک اليوم حديد[11]، فمن كان فى غفلة عن احوال نفسه و حساب حسناته و سيئاته يقول: ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لاكبيرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا يظلم ربک احدا[12]. يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراو ما عملت من سوء تودلو ان بينها و بينه امداً بعيدا.[13]

---

۱. الشعراء/ ۲۲۱ و ۲۲۲ ۲. الزخرف/ ۳۶
۳. كذا فى جميع النسخ و الظاهر الوا و زائدة. ۴. كذا فى جميع النسخ و الظاهر: الثواب.
۵. مقتضيها ـ ط ۶. ق/ ۲۹ ۷. البقرة/ ۲۲۵ ۸. عبس/ ۱۳ ـ ۱۶
۹. صفحة ـ م ـ د ۱۰. التكوير/ ۱۲ ۱۱. ق/ ۲۲ ۱۲. الكهف/ ۴۹
۱۳. ال عمران/ ۳۰

و قد ورد فی هذا الباب من طریق اهل البیت علیهم السلام و غیرهم روایات کثیرة عن النبی (ص). منهاما: روی اصحابنا عن قیس بن عاصم انه قال: یا قیس! ان مع العز ذلاً و مع الحیوة موتا و ان مع الدنیا اخرة و ان لکل شیء رقیبا و علی کل شیء حسیبا و ان لکل اجل کتابا. و انه لابد لک من قرین یدفن معک و هو حی و تدفن معه و انت میت. فان کان کریما اکرمک ان کان لئیما اسلمک[1] ثم لا یحشر الا معک و لا تحشر الا معه، و لا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح انست به و ان فسد لا تستوحش الا منه فهو فعلک. فانظر یا حبیبی فی هذا الحدیث الشریف تجد فیه لباب علم النفس.

و منها: ما روی انه صلی الله علیه واله قال: المرء مرهون بعمله، و منها: ان الجنة قیعان و ان غراسها سبحان الله، و منها: خلق الکافر من ذنب المؤمن و منها: ما ورد کثیراً من فعل کذا خلق الله له ملکا یستغفر له الی یوم القیامة، و امثال هذه الروایات من طرق المؤالف و المخالف کثیرة.

اذا تقررت هذه المعانی فلنرجع الی متن الحدیث فقوله علیه السلام: اذا اراد الله بعبد خیراً، ای قدره فی عالم التقدیر من اهل السعادة الاخرویة و جعل روحه من جنس ارواح الملائکة الاخیار و الابرار.

و قوله: نکت فی قلبه نکتة من نور، اشارة الی اول نیة صالحة او خاطر خیر وقع فی الضمیر و هو اثر فعل فعل او کلام سمع.

و قوله: و فتح مسامع قلبه، اشارة الی تکرر الادراکات بتکرر الاعمال و الاقوال التی من جنس ما یتأثر منه قلبه اولا فیتقوی بها استعداده و یتأکدبها حاله لان یصیر بها ملکة نفسانیة و یخرج بها نور قلبه من الضعف الی الکمال و من القوة الی الفعل، فلیستعد ان یصیر ذاتاً جوهریة نورانیة قائمة بذاتها فاعلة للخیر و الهدایة، و الیه اشار بقوله: و وکل به ملکا یسدده، و هذا ملک خلقه الله من مادة تلک النیة الصالحة و الحالة النفسانیة، و اشتدادها بتکرر النیات و الادراکات التی یناسبها، و تولد هذا الملک فی عالم المعنی من تلک النیة و ما یتقوی به فی رحم النفس کتولد الحیوان فی

---

۱. اساتک ـ النسخة البدل

عالم الصورة من ماء مهين يتغذى و يتقوى مدة بدم الحيض فى رحم الام حتى يصير شخصاً حيوانياً مستقلا بذاته.

و قوله: اذا اراد الله بعبد سوءً، اى قدره فى عالم التقدير اى يكون من اهل الشقاوة الاخروية و جعل روحه من صنف جنس ارواح الشياطين و الكفار و الاشرار.

و قوله: نكت فى قلبه نكتة سوداء، اشارة الى اول خاطر ردئ خطر[1] فى قلبه اثراً لما صنعه من فعل قبيح فعله او قول شنيع سمعه فاستحسنه و لم يستقبحه لذاته الخبيث و طبعه الفاسد المعوج.

و قوله: و سد مسامع قلبه، اى عن سماع كلمات اهل الله، بل كان بسماع قلبه يصغى الى كل كلام مزخرف كاذب و قول باطل زور فيصدقه فيتأكد بها اعتقاده الاول و يترسخ بها كفره القلبى و ظلمته الباطنية، و هكذا يشتد حالته بانواع الحيل و المراوغات و المكر و الخدائع حتى يتجوهر ذاتا نفسانية ظلمانية فاعلة للشر و الضلالة و الغواية و هو قوله: و وكل به شيطانا يضله، و تكون هذا الشيطان من تلك النكتة السوداء كما علمت فى كيفية تكوّن ما يقابله من ذلك الملك، فقس عليه فى جميع ما ذكر هناك ثم اقرأ الاية التى تلاها عليه السلام و افهم معنى انشراح الصدر لنور الاسلام و معنى ضيق الصدر و حرجه عنه و انشراحه بما يقابله من ظلمة الكفر حتى تعلم بذلك كيفية نشؤ الاخرة من الدنيا و تجسم الاعمال.

و فى كلام فيثاغورس الحكيم و هو من اعاظم حكماء السابقين الاولين الذين اقتبسوا انوار علومهم عن مشكوة النبوة انه قال: ستعارض لك فى افعالك و اقوالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية[2]. فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة الشيطان[3] يؤذيك فى حيوتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك، و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته فى دنياك و تهتدى به فى اخراك الى جوار الله و كرامته. انته كلامه. و هو قريب مما روى عن النبى صلى الله عليه واله فى حديث قيس بن عاصم.

---

۱. يخطر ـ م. اثر ـ د ۲. روحانية و جسمانية «الاسفار» ۳. شيطان «الاسفار»

و من الايات القرانية الدالة على ان نفس العمل يصير نفس الجزاء على الوجه الذى كشفنا عنه كثيرة كقوله تعالى: و ما تجزون الا ما كنتم تعملون[١]، و قوله: انما تجزون ما كنتم تعملون[٢]، لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المطلب، و قوله: جزاء اعداء الله النار.[٣]

و توضيح ذلک: ان مواد الاشخاص الاخرويّة و هيئاتها كما مرّ هى التصورات الباطنية و التأملات النفسانية و النيات القلبية من باب الخير و الحكمة او من باب الشر و السفاهة و المكر و الجربزة، لان دار الاخرة ليست من جنس هذه الدار، فما فى الدنيا مادة يطرأ عليها صورة اوقوة نفسانية او نفس من خارج و لها حيوة عرضية، و ما فى الاخرة ارواح هى بعينها صور معلقة قائمة بذاتها وجودها وجود ادراكى و حيوتها حيوة ذاتية كما قال تعالى: ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون.[٤]

و الانسان اذا انقطع تعلقه عن الدنيا و تجرّد عن لباس هذا الادنى و كشف عن بصره هذا الغطاء تصير قوته الادراكية قدرة و يكون اداركه فعلا و علمه عيناً و غيبه شهادة و سره عيانا، فيصير مبصراً لنتائج ثمرات اعماله و افعاله و مشاهداً لنتائج افكاره و انظاره و قارئا لصحيفة اعماله و افعاله و مشاهداً الى لوح كتابه مطلعا على حساب حسناته و سيئاته كما فى قوله تعالى: و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابک كفى بنفسک اليوم عليک حسيبا.[٥]

الحديث الثالث

و هو الخامس و العشرون و اربع مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضّال عن على بن عقبه عن ابيه»، عقبة بن خالد، روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى عبدالله بن محمد عن

---

١. الصافات/ ٣٩ ٢. التحريم/ ٧ ٣. فصلت/ ٢٨ ٤. العنكبوت/ ٦٤

٥. الاسراء/ ١٣ و ١٤

الوشا، قال: حدثنا علی بن عقبة عن ابیه قال: قلت لابی عبدالله علیه‌السلام: ان لنا خادما لا تعرف ما نحن علیه، و اذا اذنبت ذنبا و ارادت ان تحلف بیمین قالت و حق[۱] الذی اذا ذکرتموه بکیتم، فقال: رحمکم الله من اهل البیت «ص» «عن ابی عبدالله علیه‌السلام سمعته یقول[۲] اجعلوا امرکم لله و لا تجعلوه للناس فانه ما کان لله فهو لله و ما کان للناس فلا یصعد الی الله و لا تخاصموا الناس لدینکم فان المخاصمة ممرضة للقلب ان الله تبارک و تعالی قال لنبیه: انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء[۳] و قال: افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین[۴]، ذروالناس فان الناس اخذوا عن الناس و انکم اخذتم عن رسول الله(ص) انی سمعت ابی(ع) یقول ان الله عزوجل اذا کتب علی عبدان یدخل فی هذا الامر کان اسرع الیه من الطّیر الی وکره».

الشرح

و کر الطائر عشه حیث ما کان فی جبل او شجر و الجمع وکور و اوکار.

قوله(ع): اجعلوا امرکم لله و لا تجعلوه للناس، ای و لتکن مهم غرضکم فی الدخول فی هذا المذهب عرفان الله و التقرب الیه و الانخراط فی سلک اولیائه و عباده المخلصین و هو غایة الایمان و ثمرة العرفان الشهرة عند الناس او جلب المنافع و طلب الجاه عندهم او التفوق علی الامثال و الاقران.

قوله: فان ما کان لله فهو لله و ما کان للناس فلا یصعد الی الله، یعنیٰ ان کل معرفة و طاعة و علم و عمل کان الغرض فیه التقرب الی الله و الوصول الی دار کرامته فهو یصل الی الله و یصل بالعبد الی قربه، و کل ما کان الغرض فیه الشهرة عند الناس و طلب الاعتبار عند الخلائق فلا یصعد الی الله، ای لا ینفع ذلک العلم او العمل فی حصول الاجر و الثواب عنده.

و قد علمت فیما سبق ان الدنیا و الاخرة متضادتان، کل ما ینفع من قول و عمل

---

۱. لا و حق الذی «کش» ۲. سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول (الکافی)
۳. القصص/ ۵۶ ۴. یونس/ ۹۹

لتحصل[1] احد يهما يضر بحصول الاخرى و بالعكس، ككفتى الميزان رجحان كل واحدة منهما خسران الاخرى.

و اعلم يا حبيبى! ان اسوء الناس حالا و ارادأهم مذهباً و شرهم اعتقاداً من يجعل دينه وسيلة دنياه، فلا يعرف الاخرة ما هى و لا يؤمن بيوم الحساب و لا يخاف العاقبة، اذ لا يعرف ما الدنيا و ما الاخرة و لا يصدق بوجود الاخرة بما هى نشأة اخرى ضد هذه النشأة، و ذلک انه يفنى طول عمره كله فى طلب الدنيا و اصلاح امر المعاش، لا يسعى سعيا الا لجر منفعة لبدنه و حسه او لدفع مضرة عنه او نيل شهوة او بلوغ لذة او اكتساب ترفع او رئاسة، لا يعرف غير هذه الامور متمنياً لخلود فى الدنيا، ثم لا يرجو بعد الموت ثواب عمل و لا جزاء احسان ايساً مما يرجوه المؤمنون العارفون بالله و اليوم الاخر قنوطا مما يؤمله و ينتظره المنتون بالخيرات و السرور و اللذات المخالفة لهذه اللذات العاجلة يشارک فيها البهائم و السباع، ثم يموت بحسرة و ندامة و غصة و يأس من رحمة الله نعوذ بالله من ذلک.

قوله (ع): و لا تخاصموا الناس لدينكم، كما هو عادة اكثر اصحاب المذاهب و الاراء من غير بصيرة و ارباب الملل و الاهواء من غير دراية، و ربما كان اصل المذهب حقاً لكن المنتحل به كان قد اخذه من طريق الباطل كمجادلة او تعصب اباء او تقليد و رياء او نحو ذلک مما عليه الاكثرون الا نادراً، فانهم قد تركوا وصية ربّهم و نصيحة نبيهم و ائمتهم عليه و عليهم السلام من تزكية انفسهم و اصلاح ذات بينهم و ما فى نجاة نفوسهم من العذاب الاليم بمارسم لهم من العلوم و العبادات و الخيرات و التعاون و النجاة و التعاضد و التناصر و التودد و الالفة فيما بينهم، و اشتغلوا بما قد نهوا عنه و ذكر عيوب بعضهم بعضا و شنعة بعضهم على بعض و صاروا فرقا و احزابا.

و قد توقدت بينهم ميزان العداوة و البغضاء الى يوم القيامة فيلعن بعضهم بعضا و يكفر بعضهم بعضا بمرض كان فى قلوبهم، فزادهم الله مرضاً و الما و حرقة فى نفوسهم و شعلة نار موقدة فى افئدتهم و هى: نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة[2]، فانهم

---

۱. لتحصيل ـ م ـ د ۲. الهمزة/ ۶ و ۷

یومئذ فی العذاب مشترکون.[۱] او لهم مع اخرهم و لا حقهم مع سابقهم کما ذکر الله بقوله: کلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب[۲]، و قالوا ربنا هئولاء اضلونا[۳]... الایة، یعنی من کان بینهم امامالهم فی رأیهم فی الضلالة و قیل لهم: فذوقوا العذاب بما کنتم تکسبون[۴]، لما ترکتم نصیحة وصیة ربکم و نصیحة نبیکم.

و الی هذا اشار بقوله(ع): فان المخاصمة ممرضة للقلب، ای المخاصمة فی المذهب بین ارباب الاراء و اصحاب الا هواء ممرضة لقلوبهم مؤلمة لنفوسهم مثیرة لنیران العداوة و البغضاء بینهم الی یوم القیامة.

و فی کتاب اخوان الصفاء ذکرت حکایة بین رجلین احدهما من اولیاء اللّه و عباده الصالحین الّذین نجاهم الله من عذاب جهنم و اعتقهم من اسرها و خلص نفوسهم من عداوة اهلها و اراح قلوبهم من الام[۵] المحدثین فیها، و الاخر من الهالکین المعذبین فیها بالوان العذاب المحرقة بحرارة عداوة اهلها المؤتلمة نفوسهم بعقوباتها، قال الناجی للهالک: کیف اصبحت یا فلان؟ قال: اصبحت فی نعمة من الله طالبا للزیادة راغبا فیها حریصا علی جمعها ناصراً لدین الله معادیا لاعدائه محارباً لهم.

فقال الناجی: من اعداء الله؟ قال: کل من خالفنی فی دینی و اعتقادی و مذهبی[۶]، قال: و ان کان من اهل لااله‌الاالله و من اهل قبلة المسلمین؟[۷] قال: نعم! قال: ان ظفرت بهم ماذا تفعل؟ قال: ادعوهم الی مذهبی و رأیی و اعتقادی، قال: فان لم یقبلو امنک؟ قال: اقاتلهم و اسفک دماتهم و اخذ اموالهم[۸] و اسبی ذراریهم، قال: فان لم تقدر علیهم[۹]. قال: ادعو علیهم لیلا و نهاراً و العنهم فی صلاتی[۱۰] کل ذلک قرباناً الی الله.[۱۱]

قال الناجی: فهل تعلم اذا دعوت علیهم و لعنتهم یصیبهم شیء؟ قال: لا ادری و

---

۱. الصافات/ ۳۳ ۲. النساء/ ۵۶ ۳. الاعراف/ ۳۸ ۴. الاعراف/ ۳۹

۵. الم «اخوان الصفاء» ۶. فی مذهبی و اعتقادی «اخوان الصفاء»

۷. من اهل لااله‌الاالله قال «اخوان الصفاء»

۸. استحل و مالهم و اموالهم «اخوان الصفاء» ۹. علیهم ما ذا تفعل؟ «اخوان الصفاء»

۱۰. فی الفراغ من الصلوة «اخوان الصفاء» ۱۱. کل ذلک تقرباً الی الله «اخوان الصفاء»

لکن اذا فعلت ما و صفت لک وجدت لقلبی راحة و لنفسی و لعلیل صدری تشفیا.[۱]

قال الناجی: اتدری لم ذلک؟ قال: لا ولکن قل انت. قال: لانک مریض النفس معذب القلب معاقب الروح. لان اللذة انما هی خروج من الالام. و اعلم بانک محبوس فی طبقة من طبقات جهنم و هی الحطمة: نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة[۲]. الی ان تتخلص منها او تنجو بنفسک[۳] من عذابها اذا اتقیت[۴] الله عزوجل کما وعد بقوله: ثم ننجی الذین اتقوا بمفازتهم من العذاب و نذر الظالمین فیه جثیا.[۵]

ثم قال الهالک للناجی: فخبرنی انت عن رأیک و مذهبک و حال نفسک[۶]. قال نعم! اما انا فانی قد اصبحت فی نعم الله و احسان لا یحصی عددها و لا یؤدی[۷] شکرها راضیا بما قسم الله لی و قضی و قدر صابراً لاحکامه لا ارید لاحد سوءً[۸] و لا اضمر له دغلاً و لا انوی له شراً. نفسی منی فی[۹] راحة و قلبی فی فسحة و الخلق من جهتی فی امان. اسلمت لربّی مذهبی و دینی و دین ابی ابراهیم (ع)[۱۰] اقول کما قال (ع): فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک غفور رحیم[۱۱]. و کما قال عیسی (ع): ان تعذّبهم فانهم عبادک و ان تغفرلهم فانک انت العزیز الرحیم.[۱۲]

و قوله (ع): ان الله تبارک و تعالی قال لنبیه صلی الله علیه واله... الی قوله: و ذروا الناس. قد اشرنا مرارا ان الاسلام غیر الایمان و ان الدین دینان و الحجة حجتان و الجهاد جهادان: فالاسلام هو الذی یبنی علی الاقرار بالشهادتین و ارکانه الصلوة و الزکوة و الحج و الجهاد. و الایمان هو عرفان الحق الاول و ایاته و کتبه و رسله و ولایته و ملائکته و الیوم الاخر. و هذه امور لا یمکن تصورها تصورا حقیقیا و لا التصدیق بها

---

۱. و لنفسی لذة و لصدری شفاءً «اخوان الصفاء»　　۲. الهمزة/ ۶ و ۷

۳. تخلص منها و تنجو نفسک «اخوان الصفاء»　　۴. لقیت الله «اخوان الصفاء»

۵. مریم/ ۷۲　　۶. نفسک کیف هی «اخوان الصفاء»

۷. فانی اری انی قد اصبحت فی نعمة من الله و احسان لا احصی عددها و لا ادی «اخوان الصفاء»　　۸. لاحد من الخلق سوء «اخوان الصفاء»

۹. نفسی فی «اخوان الصفاء»　　۱۰ و دینی دین ابراهیم «اخوان الصفاء»

۱۱. ابراهیم/ ۳۶　　۱۲. المائدة/ ۱۱۸

تصدیقا یقینیا الا بعد ان تنبه[1] النفس من نوم الغفلة، و تنبعث من نوم الجهالة و تحیی بروح المعارف و تنفتح لها عین البصیرة، فتبصر عند ذلک بنور الهدایة ما کان یقربه الجمهور و یعترف به کافة اهل الاسلام و اشیاء اخری مما تضمنه الکتب الالهیة و السنن النبویة.

و یکون الانسان عند ذلک من اهل الاعراف و یصیر کما حکی عن حارثة الانصاری لما سئل فقیل له کیف اصبحت؟ فقال: اصبحت مؤمنا حقا، فقیل له: و ما حقیقة ایمانک؟ قال: اری کأن القیامة قد قامت و کأنی بعرش ربی بارزاً و کأن الخلائق فی الحساب و کأنی اری اهل الجنة فی الجنة یتزاورون متنعمین و اهل النار فی النار یتعاوون معذبین، فقیل له: قد اصبت فالزم، یعنی الطریق.

و هذا الخبر منقول بطرق متعددة و الفاظ مختلفة متوافقة فی هذا المعنی، و فی اکثر الروایات انه کان السائل عند رسول الله (ص) و الیه اشار جل ثنائه: و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین.[2]

و روی الشیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب صاحب هذا الکتاب رضی الله عنه مسنداً ن ابی عبدالله (ع) قال: جاء ابن الکوا الی امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سأله عن قوله تعالی: و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم[3]، فقال: **نحن علی الاعراف نعرف انصارنا بسیماهم و نحن الاعراف الذی لا یعرف الله الا بسبیل معرفتنا و نحن الاعراف یعرفنا الله عزوجل علی الصراط[4]، فلا یدخل الجنة الآ من عرفناه و لا یدخل النار الآ من انکرناه[5]**... الحدیث. و بالجملة هم الرجال الذین لا یلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله.

اذا علمت هذا فاعلم ان الحجة حجتان: حجة ظاهرة: و هی کمعجزات الانبیاء سلام الله علیهم اجمعین کقلب العصاء ثعبانا و نتق الجبل فوقهم و کاحیاء الموتی و

---

۱. ان یتنبه ـ م ـ د ۲. الاعراف/ ۴۶ و ۴۷ ۳. الاعراف/ ۴۶

۴. یوم القیامة علی الصراط «الکافی»

۵. من عرفنا و عرفناه و لا یدخل النار الا من انکرنا و انکرناه (الکافی)

ابراء الاكمه و الابرص و كشق القمر و ردّ الشمس و انطاق العجماء و تفجير الماء من بين اصابعه الى غير ذلک، و اما الحجة الباطنيّة: فالبراهين الباهرة والد لائل الساطعة و الايات الالهية و الانوار العقلية.

و اما الجهادان: فالجهاد الاصغر: للغلبة على الابدان و قهر العدو بالسيف و السنان كما قال تعالى: قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم[۱]. و قوله: و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم[۲]. و اما الجهاد الاكبر: فهو جهادک فى الباطن مع النفس التى هى اعدا عدوک كما روى انه (ص) قال: اعدا عدوک نفسک التى بين جنبيک، و كما روى انه (ص) قال بعد مراجعة جماعة من المسلمين عن بعض الغزوات: رجعتم من الجهاد الاصغر و بقى علكيم الجهاد الاكبر.

و قد روى الشيخ الصدوق محمد بن بابويه عن الحسين بن ادريس[۳] عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى الخزاز عن موسى بن اسماعيل عن ابيه عن الامام موسى بن جعفر الكاظم عن ابائه عن اميرالمؤمنين عليه و عليهم السلام: ان رسول الله (ص) بعث سرية فلما رجعوا قال: مرحبا بقوم قضوا الجهاد الاصغر و بقى عليهم الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله و ما الجهاد الاكبر؟ قال: جهاد النفس، ثم قال: افضل الجهاد من جاهد نفسه التى بين جنبيه. فالجهاد مع النفس افضل الجهاد كما تضمنه هذا الحديث.

و قد تكفل سبحانه للمجاهدين بان يهديهم الطريق القويم و الصراط المستقيم قال سبحانه: و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا[۴]. فيجب على كل من يؤمن بالله و اليوم الاخران يجاهد نفسه بالمحاسبة و المراقبة و يصدها عن الانسراح فى مراتع اللذّات و الشهوات و يمنعها عن الحظوظ الفانية البدنيّة و يضيق عليها فى حركاتها و سكناتها الحيوانية و خطراتها[۵] و خطواتها، فان الروح الانسانيّة بين القوّة الحيوانية و القوة العقلية، فبالاولى تحرص على تناول اللذّات البدنيّة كالغذاء و السفاد و التغالب و

---

۱. التوبة/ ۱۴ ۲. التوبة/ ۳۶ ۳. الحسين بن احمد بن ادريس «معانى الاخبار»

۴. العنكبوت/ ۶۹ ۵. و يمنعها عن خطراتها و ـ م ـ د

سائر اللذّات العاجلة الفانية، و بالاخرى تحرص على تناول العلوم الحقيقية و الخصال الحميدة المؤدّية الى السعادات الباقية الابدية، و الى مسلك هاتين القوتين اشار سبحانه بقوله: و هديناه النجدين[1]، فان جعلت القوّة الحيوانيّة منقادة للقوة العقلية فقد فزت فوزاً عظيما و اهتديت صراطا مستقيما، و ان سلطت الحيوانية على العقل و جعلته منقاداً لها ساعيا فى استنباط الحيل المؤدية الى مراداتها هلكت يقينا و خسرت خسرانا مبينا.

و توضيح ذلک و كشفه عليک بان تعلم ان الله خلقک على مثاله و جعل ما تتصرف فيه اعنى البدن بما فيه من القوى عالما صغيراً يضاهى العالم الكبير، و ما من شىء فى العالم الا و منه انموزج فى عالمک الصغير و مملكتک، لكن الغالب و العمدة فيک مبادى اربعة: اوصاف الملكية و السبعية و البهيمية و الشيطانية:

فمن حيث الملكية تتعاطى افعال الملكية من العلم و الطهارة و الطاعة و التقرب اليه تعالى، و من حيث القوة الغضبية تتعاطى افعال السباع من العداوة و البغضاء و التهجم على الناس بالضرب و الشتم و حب الرئاسة و التغالب، و من حيث القوة الشهوية تتعاطى افعال البهائم من الشره و الشبق و الحرص، و من حيث القوة الشيطانية تتعاطى افعال الشياطين فتستنبط وجوه الشر بالمكر و الحيلة و الجربزة و تتوصل بها الى اغراض النفس و الهوى.

فكأن المجتمع فيک و فى اهابک ايها الانسان ملک و شيطان و كلب و خنزير: فالكلب هو الغضب و الخنزير هو الشهوة والوهم مثال الشيطان.

فان الاشتغلت بجهاد هذه الثلاثة و دفع كيد الشيطان و مكره بنور البصيرة العقلية و بكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه تارة، اذ بالغضب تنكسر الشهوة و اذللت الكلب بتسليط الخنزير عليه اخرى و جعلت الكل مقهورين تحت سياسة العقل، اعتدل الامر و ظهر العدل فى مملكة البدن و جرى الكل على الصراط المستقيم، و ان لم تجاهدهم فقهروک و خذلوک و استخدموک، فلا يزال تكون فى استنباط الحيل و

---

۱. البلد/ ۱۰

تدقيق الكفر فى تحصيل مطلوبات الخنزير و مرادات الكلب، فتكون دائما فى عبادة كلب و خنزير، و هكذا حال اكثر الناس الذين هممهم مصروفة الى قضاء شهوة البطن و الفرج و مناقشة الخلق و معاداتهم.

و العجب منك انک تنكر على عباد الاصنام عبادتهم و طاعتهم لها، و لو كشف الغطاء عنک و كوشفت بحقيقة حالک و مثل لک ما يمثل لاهل الكشف و الشهود لرأيت نفسک قائماً بين يدى خنزير مشمراً ذيلک فى خدمته ساجداً له مرة و راكعاً اخرى منتظراً لاشارته و امره، فمهما طلب الخنزير شيئا من شهوته توجهت على الفور الى تحصيل مطلوبه و احضار مشتهياته، و لا بصرت نفسک جاثياً بين يدى كلب عقور عابداً له مطيعا لما يلتمسه مدققا للفكر فى الحيل الموصلة الى طاعته، و انت بذلک ساع فيما يرضى الشيطان و يسره، فانه هو الذى يهج الخنزير و الكلب و يبعثهما الى استخدامک، فانت من هذا الوجه عابد للشيطان و جنوده و مندرج فى المخاطبين المعاتبين يوم القيامة بقوله تعالى: الم اعهد اليكم يابنى ادم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين.[1]

فليراقب كل عبد حركاته و سكناته و نطقه و سكوته و قيامه و قعوده و فكره و ذكره لئلا يكون طول عمره فى عبادة هؤلاء، و هذا غاية الظلم حيث يصير السيد عبداً و الرئيس مرؤساً و الشيطان مسجوداً و الملک بالقوة ساجداً.

و اذا علمت الدين دينان: الاسلام و الايمان، و ان احدهما يحصل بالاقرار باللسان و العمل بالجوارح و الاركان و الاخر بالبصيرة و البرهان و الاعمال الباطنة و سلوک سبيل الله بالعلم و العرفان و لايحصل بالتكليف و الاكراه، و الى هذا الدين اشار بقوله: لا اكراه فى الدين[2]، و علمت ان الحجة حجتان و ان الجهاد جهادان فاعلم: ان الهدى ايضاً اثنان: هدى الخلق و هدى الله.

اما هدى الخلق: فهدى فى الظاهر و فائدته الانقياد فى الظاهر و الطاعة البدنية، و هذه الفائدة قد يحصل بالاكراه و بالمجادلة: و جادلهم بالتى هى احسن[3]، و

---

۱. يس/ ۶۰ ۲. البقرة/ ۲۵۶ ۳. النحل/ ۱۲۵

بالمقاتلة: و قاتلوا الذين لايؤمنون بالله و لا باليوم الاخر[1]... الاية، و قاتلوهم لاتكون فتنة و يكون الدين كله الله.[2]

و اما هدى الله: فهو نور يفيض منه تعالى على القلب فى غيب الباطن و سر الضمير. يهدى به الله من اتبع رضوانه[3]. و لا يمكن حصوله بالاكراه و الجبر و التكليف، فقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه واله: انک لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء[4]، و قوله: افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين[5]، اراد بالهدى هدى الله فى الباطن و اراد بالايمان الايمان الحقيقى و الدين الباطنى لا الايمان الظاهرى الذى مرجعه الاسلام و الانقياد فى الظاهر كما يظهر من قوله تعالى: يا ايها الذين امنوا امنوا[6]، و قوله: قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا.[7]

فعلم ان الايمان يطلق بالاشتراک العرفى الشرعى على المعنيين حتى لا يلزم الاثبات و النفى فى كلامه تعالى لمعنى واحد. فالايمان القلبى و الدين الحقيقى لكونه ليس من الدنيا و اوضاع عالم الخلق بل من عالم الغيب و الملكوت فلا يحصل الا من عندالله بلا توسط الاجسام و احوالها و اوضاعها.

و اما الدين بالمعنى الاخر: فهو من عالم الخلق فهو مما يمكن ان يحصل بمشاركة الاجسام و اوضاعها، فربما يحصل بالقتال و المقارعة بالسيف و السنان كقوله صلى الله عليه واله: امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله، و ربما يحصل بالمجادلة بالقول و اللسان.

ثم لا ريب ان الدين الذى عليه اهل بيت النبوة و الولاية سلام الله عليهم اجمعين هو الايمان الحقيقى المأخوذ من الله بوراثة النبى صلى الله عليه و اله، وراثة بعضهم من بعض ميراثاً على الوجه الذى ذكرنا سابقا فى شرح بعض الاحاديث فى كتاب العقل من ان الولى لا يأخذ ميراث النبوة من النبى الا بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيه الى الولى حتى ينسب ذلک الى الله لا الى غيره، و ان علماء الرسوم اخذين ميراث

---

۱. التوبة/ ۲۹ ۲. البقرة/ ۱۹۳ ۳. المائدة/ ۱۶ ۴. القصص/ ۵۶
۵. يونس/ ۹۹ ۶. النساء/ ۱۳۶ ۷. الحجرات/ ۱۴

الانبياء عليهم السلام خلفاً عن سلف الى يوم القيامة فيبعد النسب.

و اما الاولياء عليهم السلام فهم يأخذونها عن الله من كونه ورثها، و هو خير الوارثين[1]، و جاد بها على هئولاء، فهم وراث النبى صلى الله عليه واله و اتباعه بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى: لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حيكم حميد[2]، و الى مثل هذا اشار تعالى بقوله لما ذكر الانبياء عليهم السلام: اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده[3]، وكانوا قد ماتوا و ورثهم الله ثم جاد على النبى صلى الله عليه واله الهدى الذى هداهم به، و هذا عين ما نحن فيه.

فثبت و تبين ان الايمان الحقيقى المعبر عنه بهدى الله و هدى الانبياء لا يمكن ان يحصل الا من عند الله فى قلب من يشاء الله من[4] عباده، و الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام: ذرو الناس فان الناس اخذوا عن الناس و انكم اخذتم عن رسول الله صلى الله عليه واله، يعنى اتركوا معاشر اصحابى و شيعتى المتبعين لى ولا بائى عليهم السلام الناس و دينهم و دين علمائهم الرسمية الذين اخذوا دينهم عن افواه الرجال خلفا عن سلف فاخذوه ميتا عن ميت، و انهم كجماعة عميان اتبع بعضهم بعضا فى طريق من غير بصير فيهم يكون قائداً لهم، بل يكون حال القائد كحال المقتدى فى عدم الاهتداء الى المطلوب، و اما انتم فان دينكم ميراث النبوة و هو مأخوذ عن منبع النبوة و الرسالة على الوجه الذى ذكر من انها ورثة[5] الله جاد بها على الائمة الطاهرين عليهم السلام.

و المراد من قوله: انكم اخذتم، اى اخذ امامكم، من قبيل نسبة الامارة و السلطنة الى الرعية كم يقال: مدة حكومتكم فى هذه البلدة كذا، اى حكومة اميركم.

فظهر من هذا الحديث ان دعوة الخلق الى الايمان الحقيقى ليست كدعوتهم الى ظاهر الاسلام، فان التكليف بالاسلام واجب يعم لجميع الخلق و ان الايمان نور و هدى من الله و فضل منه يختص به من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم.

---

۱. الانبيا/ ۸۹ ۲. فصلت/ ۴۲ ۳. الانعام/ ۹۰ ۴. من يشاء من ـ م ـ د

۵. ورثها ـ م ـ د

و قوله علیه‌السلام: انی سمعت ابی یقول... الی اخره، المراد من قول ابیه ابی جعفر علیه‌السلام: ان من اراد فی الازل و کتب علیه فی عالم التقدیران یکون من الداخلین فی هذا الامر و هو تولی اولیاء الله و الاقتداء بهم و الاهتداء بنورهم، کان فی الدخول الی ما قدره الله له و کتب علیه اسرع من الطیر الی الدخول فی وکره، لان کل مقدر کائن لا محالة، و کل میسر لما خلق له، فان الغایات المقدرة کالاحیاز و الامکنة الطبیعیة، لان من تولی الله و تولی اولیائه واحب لقائه فهو یتولاه و هو یتولی الصالحین. الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور.[1]

و اما غیر هئولاء من الطوائف و الفرق فلیسوا بمحل نظر ولی الوجود و مفیض الخیر و الجود، فانهم مع ولی الوجود و اولیائه فی شقاق، لانهم متوجهون الی غیر ما وجه الله الیه اولیائه و عباده الصالحین، و لهم غایات و همیة مجعولة زینت لطوائف من الناس، فهم سالکون فی لبس و عمائة من غیر بصیرة و لادرایة، فهم لیسوا بعباد الله و لاالله مولاهم و سیدهم، و انما اولیائهم ما تولوا به من الهوی و الشهوات. قل ما یعبئوبکم ربی لولا دعائکم فقد کذبتم فسوف یکون لزاما.[2]

فمن کان غایة قصده و منتهی سعیه الشهوة و الهوی فله لا محالة ولی هو شیطان من الطواغیت یضله و یغویه کما ظهر من الحدیث السابق من قول الصادق علیه‌السلام: و وکل به شیطانا یضله، کما و کل الله لمن یهدیه ملکا یسدده، فان شئت سمعهم عبدة الطاغوت فقد نزل بکل ذلک القران.

و انک لتعلم ان الغایات الجزئیة و النظامات الدنیویة الوهمیة تضمحل و لا تبقی متی هلک هذه الدار و انتقل الامر الی الواحد القهار، فمن کان ولیه الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنیویة، فکلما امعنت هذه النشأة فی العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فطاغوت الانسان من حین مات الانسان یأخذ متحرکا فی العدم و هو یتبعه، لان الله یولی کلاً ما تولاه کما فی قوله: نوله ما تولی و نصله جهنم[3]، و هذا منه عدل علی ما سبق ذکره.

---

۱. البقرة/ ۲۵۷ ۲. الفرقان/ ۷۷ ۳. النساء/ ۱۱۵

فيذهب به الطاغوت ممعنا فى ذروة العدم متقلبا فى الدركات حتى يحله دار البوار، و البوار الهلاک، لا يموت فيها، لان ذلک عند فناء الدنيا و خرابها بالكلية، و اذاخربت الدنيا فتح الله عزوجل خزائن الحيوة و افاض بكل النور على البرية و مسحهم به مسحة التحم بها وجودهم التحاماً لا يداخلهم الفساد بعد ذلک ابداً، و لا يحى، لانه استقبل بوجهه الطاغوت و الطاغوت امر باطل زاهق، و المسحة النورية انما تأتيه من وراء ظهره و انما تأتى من قبل الوجه عباد الله الذين استقبلوا اليه[1] بوجوههم فاذا صل[2] دار البوار اشتعل فيه النار و احاط به سرادقها، لان نار النيران قد خلقها عزوجل و اسكنها دار البوار و هى: نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة[3]، فقد علمت ان الهوى و الطاغوت يعدمان من كان تولاهما فيورد انه دار البوار.

فان قلت: اذا عدم عابد الهوى و الطاغوت فيستريح عند ذلک فلا يكون حينئذ عذاب اليم؟

قلنا: ان جوهر نفس الانسانى غير قابل للعدم للقواطع الدالة عليه، الا ان كل نفس تصيرعين ما تهواه و تستغرق فيه، الا ترى النفس لاستغراقها فى البدن تصير كأنها عينه و بحيث كلّما ورد عليه من سوء المزاج و تفرق الاتصال فقد ورد عليها فيتألم بالامه و يلتذ بلذاته الحسية و تتعذب بعذابه و تجد مرارة الموت عند موته.

فكذلک فى النشأة الاخرة يدرک البوار و الهلاک لنفسها لفقدها الامور الوهميّة كانت تحبّها و تعبدها و تتولاها، و ایّ الم و عذاب اشدّ عن عذاب من: يأتيه الموت من كل مكان و ما هو بميت؟[4]

فاعلم يا حبيبى هذه المعانى الغامضة و العلوم الحقيقية و الاسرار التى لم يسمح بمثلها الاعصار و الادوار و لم يودع فى شىء من كتب الحكماء و اهل لانظار، و اياک و متابعة اهل البدع و الاهواء و الركون الى زخارف هذه الدنيا، و من انذر فقد اعذر، جعلک الله و اياى من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

---

١. الله ــ م ــ د ٢. احل ــ م ــ د ٣. الهمزة/ ۶ و ٧ ۴. ابراهيم/ ١٧

الحدیث الرابع
و هو السادس و العشرون و اربع مائة

«ابوعلی الاشعری»، اسمه محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک شیخ القمیین. «عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن یحیی عن محمد بن مروان»، مشترک بین عدة رجال: احدهم محمد بن مروان ابو عیسی الوزاق له کتاب. ذکره ابن داود، و الاخر محمد بن مروان الانباری له کتاب نوادر روی عنه احمد بن محمد بن یحیی الاشعری[۱]، و لاخر محمد بن مروان الجلاب من اصحاب الهادی(ع) ثقة «ص» و الاخر محمد بن مروان الخیاط[۲] المدنی قلیل الحدیث «ص»

قال النجاشی: له کتاب روی عنه علی بن اسحق الکسائی، و الاخر محمد بن مروان البصری من اصحاب باقر علیه‌السلام و الصادق علیه‌السلام، حکی العیاشی عن علی بن الحسن بن فضال فقال: انه کان یسکن البصرة واصله الکوفة. «عن فضیل بن یسار قال قلت لابی عبدالله علیه‌السلام ندعوالناس الی هذا الامر؟ فقال لا یا فضیل ان الله اذا اراد بعبد خیرا امر ملکا فاخذ بعنقه فادخله فی هذا الامر طائعاً او کرها.[۳]

الشرح

قد سبق منالک فی شرح الحدیث السابق مایفی بشرح هذا الحدیث فارجع الیه.

فان اردت زیادة ایضاح و کشف فاستمع: ان المراد بالخیر هیهنا هو المشار الیه بقوله تعالی: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب[۴]، و المعبر عنه بالهدی فی قوله: ان الهدی هدی الله[۵]، و فی مقابله الشر و الضلال المشار الیه فی قوله تعالی: و من یضلل الله فلا هادی له[۶]، و قوله: و ما انت بهادی العمی عن ضلالتهم.[۷]

---

۱. اخبرنا احمد بن محمد بن یحیی قال حدثنا ابی قال حدثنا محمد بن احمد بن یحیی الاشعری «جش» عنه محمد بن احمد بن یحیی الاشعری «جامع الرواة»

۲. الحناط المدنی «جش» الحناط المدائنی «جامع الرواة»   ۳. کارهاً (الکافی)

۴. البقرة/ ۲۶۹   ۵. ال عمران/ ۷۳   ۶. الاعراف/ ۱۸۶   ۷. النمل/ ۸۱

و كأنا قد اسبقنا القول فى ان القلوب البشرية و الارواح الانسية فى قبول الخير و الشر و الثبات على احدهما و التردد بينهما ثلاثة اقسام:

الاول قلب طهر بالتقوى و زكى بالفطرة او نقى بالرياضة عن خبائث الاخلاق و رذائل الصفات فينقدح نور الايمان من خزائن الملكوت و مفاتيح الغيب، فينصرف عقله الى التأمل فى اصول المعارف الالهية و الاسرار اليقينية فيطلع على حقائق الايمان و ينكشف له بنور البصيرة العلم بالله و اليوم الاخر فيحكم بانه لابد له من طلب القرب منه و الوصول الى رضوانه و يستحث عليه و يدعو الى العمل الصالح.

فينظر الملك فيجده طيبا فى جوهره طاهراً زاكيا بتقواه مستنيراً بضياء العقل معموراً[١] بانوار الطاعات و الاعمال الحسنة، فيراه صالحا مستعداً لان يكون مستقراً و مهبطا، فعند ذلك يمده بجنود لا ترى و يهديه الى خيرات و انوار اخرى حتى ينجر الخير الى الخير و يزيد النور على النور.

و فى مثل هذا القلب يشرق نور المصباح المستفاد من عالم الربوبية و من مشكوة النبوة و الولاية حتى لا يخفى على نوره المقتبس من تلك المشكوة خافية و لا يخفى فيه الشرك الخفى الذى هو اخفى من دبيب النملة السوداء فى ليلة الظلماء على الصخرة الملساء، و لا يروح عليه شىء من مكائد الشيطان بل يقف الشيطان و يوحى زخرف القول غرورا و هو لا يلتفت اليه.

القسم الثانى القلب المخذول المنكوس الى البدن المشحون بالهوى و الشهوات الدنيا المدنس بالخبائث الملوث بالاخلاق الذميمة المفتوح عليه ابواب الشياطين المسدود عنه ابواب الملائكة و نزولها اليه بالعلم و الرحمة و المعرفة، بل لا يزال ينقدح فى خاطر الشر و ينفتح عليه باب الوسوسة و المعصية و طاعة الهوى و خدمة الشيطان، و مبدأ الشرفيه انه كلما ينقدح فيه خاطر شر او يهجس فيه هاجس سوء فينظر القلب الى حاكم عقله ليستفتى عنه فيه و يستكشف وجه الصواب، و يكون عقله الناقص قد الف خدمة الهوى فانس به واستمر على استنباط الحيل له و على مساعدة

---

١. مغموراً ـ م ـ د

الهوی فیشیر الی هوی النفس و یساعد علیه جریا علی عادته متداول الامر. فینشرح الصدر بالهوی و ینبسط فیه ظلماته لضعف نور العقل و انحباس جنده عن المدافعة و انسداد ابوابه الی طرق الاهتداء. فیقوی سلطان الشیطان لاتساع مکانه بسبب انتشار الهوی فیقبل علیه بالتزئین و الغرور و الامانی و یوحی زخرف القول غروراً. فیضعف سلطان الایمان و یخبو نور الیقین. اذ یتصاعد من الهوی دخان مظلم الی القلب تملأ حوالیه حتی تنطفی انواره کالعین الذی ملأ الدخان اجفانها فلا یقدران ینظر.

و هکذا تفعل غلبة الشهوة بالقلب فلا یبقی له امکان الاستبصار و لو بصّره واعظ و اسمعه ناصح ما هو الحق اوزجره زاجر عن الباطل عمی عن الفهم و صم عن السمع و حاجت الشهوة و غلب الهوی و استعبده الشیطان و تحرکت الجوارح علی وفق الهوی و ظهرت المعصیة الی عالم الشهادة من خزائن الغیب بقضاء من الله و قدره. و الی مثل هذا القلب الاشارة بقوله: ارأیت من اتخذ الهه هواه... الی قوله: بل هم اضل سبیلا[1]، و قوله: لقد حق القول علی اکثرهم فهم لایؤمنون[2]، و قوله: ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة.[3]

القسم الثالث قلب متردد بین الطرفین فیدعوه تارة خاطر الهوی الی الشر و المعصیة و یدعوه تارة خاطر الایمان الی الخیر و الطاعة. فلا یزال یتردد بین الجندین و یتجاوز الی الحزبین: حزب الله و حزب الشیطان کمامرّذکره فی حدیث جنود العقل و جنود الجهل من کتاب العقل من کیفیة المطاردة بینهما الی ان یغلب علی القلب ما هو اولی به.

فمن خلق للجنة یسر له الطاعة و اسبابها و من خلق للنار یسر له اسباب المعصیة و سلط علیه اقران السوء و القی فی قلبه حکم الشیطان فانه بانواع الحیل یغر الحمقی. یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الا غرورا[4]. کل ذلک بقضاء الله و قدره. و من یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یردان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا کأنما یصعد فی السماء.[5] ان ینصرکم الله فلا غالب لکم و ان یخذلکم فمن ذا الذی

---

۱. الفرقان/ ۴۳ و ۴۴ ۲. یس/ ۷ ۳. البقرة/ ۷ ۴. النساء/ ۱۲۰
۵. الانعام/ ۱۲۵

ينصركم من بعده[1]، فهو الهادى و المضل يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد، لاراد لحكمه و لا معقب لقضائه.

لكن يجب ان يعلم ان المقضى بالذات و الاصالة هو جانب الخير و الرحمة و المقضى بالعرض و التبع هو جانب الشر و الغضب، خلق الجنة و خلق لها اهلا فاستعملهم بالطاعة و خلق النار و خلق لها اهلا فاستعملهم بالمعاصى، و عرف الخلق احوال اهل الجنة و اهل النار فقال: ان الابرار لفى نعيم و ان الفجار لفى جحيم[2]، ثم قال: خلقت هئولاء للجنة و لا ابالى و خلقت هئولاء للنار و لا ابالى.

فاذا اتضحت لک يا حبيبى هذه المعانى العقلية و تحققت هذه المعارف الحقيقية احطت بمعنى هذا الحديث و الذى سبق و نحوهما، و علمت ما المراد بالخير و ما يقابله من الشر و ما المراد بالملک و ما يقابله من الشيطان و ما يلزم كلا منهما من الهداية و الضلالة و الالهام و الوسوسة و النور و الظلمة و الجنة و النار و القرب و البعد و الرضاء و السخط و اللطف و القهر و الرحمة و الغضب و ما يتبع هذين.

فان قلت: هل هيهنا علامة يعرف احداها نفسه انه من اهل الايمان و من اتباع اولياء الله او من اهل النفاق و الكفر و من اتباع اولياء الشيطان؟

قلت: قد ذكر صاحب كتاب اخوان الصفاء بعد ذكر اولياء الله و عباده الصالحين و اوصافهم كلاماً بهذه العبارة: فهل لک يا اخى ان ترغب فى صحبتهم و تسلک طريقهم و تطلب مناهجهم و تتخلق باخلاقهم و تسير بسيرتهم و تنظر فى علومهم، لتعرف مذهبهم و تعتقد رأيهم و تعمل مثل عملهم، لعلک تحشر معهم و تفوز بمفازتهم لايمسهم السوء و لا هم يحزنون[3]، و هم اولياء الله و عباده الصالحون الذين ليس للشيطان عليهم سلطان كما فى قوله: الا عبادک منهم المخلصين.[4]

فاذا اردت ان تعرف يا اخى منهم انت ام غيرهم[5] فاعلم: ان لهم علامات يعرفون بها و سمات يستدل به عليهم[6]، فمن احدى علامات اولياء الله المنبعثين[7] من موت

---

١. ال‌عمران/ ١۶٠ ٢. الانفطار/ ١۴ و ١۵ ٣. الزمر/ ۶١ ۴. الحجر/ ۴٠

۵. ان تعرف و تعلم انت منهم ام غيرهم «اخوان الصفاء» ۷. عليهم بها «اخوان الصفاء»

۷. المبعوثين «اخوان الصفاء»

الجهالة المنتبهين[۱] من رقدة الغفلة المستبصرين بعين اليقين و نور الهداية العارفين بحقائق الاشياء المشاهدين[۲] حساب يوم الدين، انهم قوم يستوى عندهم الأماكن و الازمان و تغاير الامور و تصاريف الاحوال، فقد صارت الايام كلها له[۳] عيداً واحداً و جمعة واحدة، و صارت الاماكن كلها مسجداً واحداً و الجهات كلها قبلة و محرابا واحداً، و صارت حركاتهم كلها عبادة الله و سكناتهم كلها طاعة[۴]، و استوى عندهم مدح المادحين و ذم الذامين لا يأخذهم فى الله لومة لائم، قياماً لله بالقسط شهداء لهم[۵] و هم على صلوتهم دائمون، و تحققوا بقوله تعالى: فاينما تولوا فثم وجه الله.[۶]

و انما استوت الاماكن عندهم، كلها محراباً و مسجداً و احداً و قبلة واحدة لتصديقهم قول الله عزوجل: فاينما تولوا فثم وجه الله[۷]، و انما صاروا شهداء لمشاهدتهم[۸] له و تصديقهم قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلك و لا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شىء عليم.[۹]

و انما استوت عندهم الايام كلها فصارت جمعة وعيداً لمشاهدتهم يوم القيامة الذى صباحه من اول ما بعث[۱۰] محمد صلى الله عليه واله الى تمام الف سنة، كما قال رسول الله صلى الله عليه واله: بعثت انا و الساعة كهاتين.

و انما استوى عندهم تغاير الامور و تصاريف الاحوال لتصديقهم قول الله تعالى: ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما اتاكم.[۱۱] و صار دعائهم مستجاباً، لانهم لا يسألون[۱۲] الا ما يكون و لا يكون الا ما قد كان[۱۳] فى سابق العلم،

---

۱. المنبهين «اخوان الصفاء» أ ۲. الشاهدين «اخوان الصفاء»
۳. كلها لهم «اخون الصفاء» ۴. و سكوناتهم طاعة له «اخوان الصفاء»
۵. شهداء لله «اخوان الصفاء» ۶. البقرة/ ۱۱۵ ۷. البقرة/ ۱۱۵
۸. بمشاهدتهم «اخوان الصفاء» ۹. المجادلة/ ۷
۱۰. الذى هو من اول ما بعث الله «اخوان الصفاء» ۱۱. الحديد/ ۲۲ و ۲۳
۱۲. لايسئلونه «اخوان الصفاء» ۱۳. قدر فى سابق «اخوان الصفاء»

فقلوبهم فی راحة من التعلق بالاسباب، و ابدانهم فارغة من التكليف بما لا يعنی، و نفوسهم[1] ساكنة من الوسواس، و ابدانهم فی راحة من نفوسهم، و الناس فی راحة و امان منهم، لا يريدون لاحد سوء و لا يضمرون لاحد شراً، عدواًكان او صديقا كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام: و الله ما دنياكم عندی الا كعطفة عنز[2]. انتهی كلامه.

و سيجئی فی كتاب الايمان و الكفر احاديث كثيرة فی علامات المؤمن و صفاته من اراد الی هناک فليرجع، و الله ولی المؤمنين.

قال الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكلينی رضی الله عنه: تم كتاب العقل و التوحيد من كتاب الكافی و يتلوه كتاب الحجة الجزء[3] الثانی من كتاب الكافی تأليف الشيخ محمد بن يعقوب الكلينی رحمه الله.

و انا اقول: هذا ما سنح لی من شرح هذه الاحاديث المروية عن اصحاب العصمة و ائمة الهداية و اهل بيت النبوة و معادن العلم و الحكمة سلام الله عليهم اجمعين و علی جميع الانبياء و المرسلين و علی سائر الاولياء الكاملين و الشهداء و الصالحين، و استغفر الله من كل مازل به القدم و جری به القلم من الاقاويل التی لا توافق اعمالنا و استغفره مما ادعيناه و اظهرناه من العلم الذی لا نريد به وجه الله و من كل ما دعانا اليه التصنع و التزين من قول سطرناه او كلام نظمناه او علم اوردناه، فنسأله ان يجعلنا و اياكم معشر الاخوان لما علمناه عاملين و لوجه ربنا الكريم مريدين، و ان ينظمنا فی سلک احبائه[4] المتقين و يحشرنا مع اوليائه الصادقين و ائمتنا الهادين المهديين صلی الله علی النبی و اله اجمعين و يبشرنا برحمة منه و رضوان و لا يعاملنا بما نستحقه من المقت بسبب العصيان، و يتفضل علينا بما هواهله من العفو و الغفران و التجاوز و الاحسان بمنه و كرمه و سعة رحمته وجوده.

و كتب بيده[5] الفانية الجانية احقر خلق الله و افقرهم الی عفو ربه و مولاه «**محمد بن ابراهيم المعروف بالصدر الشيرازی**» حامداً مصليا مستغفراً فی سنة اربع و اربعين و

---

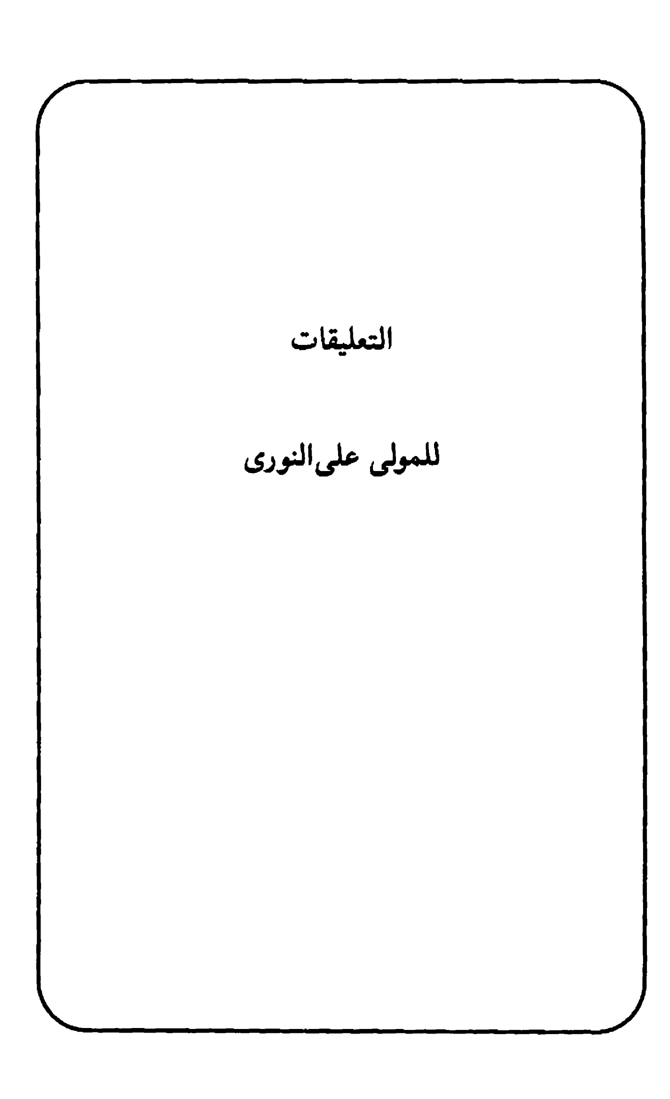
۱. من تكلف ما لا يعنی به و هم فی راحة من انفسهم «اخوان الصفاء»

۲. و سكوناتهم طاعة له «اخوان الصفاء» ۳. فی الجزء الثانی (الكافی)

۴. احبابه ـ م ـ ط ۵. بيمناه ـ م

الف من الهجرة النبوية صلى الله عليه واله. اللهم اغفرلی و لجميع البرية، امين رب العالمين. برحمتک يا ارحم الراحمين.[۱]

۱. قد تشرفت بتصحيح هذه النسخة العجيبة النازلة من عالم الجبروت والملكوت على لسان هذا الالمعی الامين و ختمها بتأييد الله و قوته فی يوم الاربعاء ثانی والعشرون من شهر رجب الاصب سنة سادس و اربع مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية بيد افقر الخلق الى الله العلی، العبد المفتقر الولوی محمد بن احمد الخواجوی، عامله الله بلطفه الخفی، و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبينا محمد و اله الغر الميامين.



التعليقات

للمولى على النورى

التعليقات للمولى علی النوری

(ص ۵، س ۴) * يعنى ان الحمد قوليا كان او فعليا لما كان عبارة عن العقائد الثلاث التى كل منهما ركن عظيم من اركان الايمان صار روحاً لسائر العبادات التى هى عبارة عن الصور و الهيئات الحسية الحسنة التى هى مطلوبة الصدور من العبد، فعلى هذا يكون الحمد من جملة اجل العبادات و روحاً من جملة ارواح الطاعات و الحسنات الحسية، و للروح ههنا مقامات كل عال منها روح لسافله، و لا يلزم ان يكون الحمد اعلى المقامات الذى لا يتصور فوقه، فافهم. (نورى)

(ص ۵، س ۸) قالوا: الحمد عبارة عن توحيد الافعال، و لااله الاالله عن توحيد الصفات، و الله اكبر عن توحيد الذات، و بناء ما قالوا على كون الحمد مرادفاً للشكر كما لا يخفى على من له ربط بالفن، و اذا كان الحمد بمعنى الثناء المطلق فالحق انه لا يتصور فوقه. (نورى)

(ص ۸، س ۴) قوله: فانه لو احتاج الى قوله: فثبت، غريب منه، كيف لا؟ و قد قالوا: داد حق را قابليت شرط نيست. و هو نفسه ممن يصح و يثبت هذا الاصل، و الله الغنى و انتم الفقراء. (نورى)

(ص ۹، س ۶) اعلم ان نسبة المادة الى الصورة نسبة الضعف الى القوة و نسبة النقص الى الكمال و نسبة الابهام الى المتعين التحصلى، فعلى هذا فالحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه هو كون الامر على عكس ما يتخيله المتصوفة

---

* ص: رقم الصحيفه، س: رقم السطر.

بوجه غامض، فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال و نسبة الماهية الى الوجود نسبة الضعف الى القوة، و الوجود الحقيقى هو ظهر اللاجين و جبّار المنكسرات الامكانية الملتجئات اليه فى انفسها فاقرة الذوات اليه فى تذوتها، و المعية القيومية و هى كونه سبحانه مع كل شىء لا بمقارنة اشارة الى الغناء الحقيقى و استهلاک الاشياء فيه مع كونها بحيث ما شمت رائحة الوجود فى انفسها، كل شىء هالک الّا وجهه. (نورى)

(ص ۹، س ۸) و لقد قال به بعض المعاصرين من المشايخ و هو الشيخ العارف الشيخ احمد اللحسائى و مال الى كون الوجود مادة المواد و الماهيات و الاعيان العالمية صوراً لها، و لكن الوجود الذى قال بكونه مادة الصور الاعيانية هو الوجود الثانى الذى يسمى بالمشيئة لا الوجود الحق الحقيقى. و فيه ايضا ما فيه لما اظهرنا فى الحاشية الاخرى. (نورى)

(ص ۹، س ۱۶) محصل مطلبهم فى هذا المقام هو ان الوجود الحق الحقيقى و النور الصرف القيومى تعالى شأنه تمام التمامات و خير الخيرات و كمال الكمالات، و تمام الشىء اولى به و احق به فى ذاته من ذاته و اتم و اكمل فى شيئية ذلک الشىء فى نفسه، و الشىء فى مرتبة نفسه ضعيف خسيس ناقص فى شيئيته، و فى مرتبة تمامه القيوم لنفسه قوى تام كامل فى شيئيته، فتمام الشىء احق به من نفسه، و بعبارة اخرى: الشىء الامكانى فى مرتبة نفسه بالامكان و بعلته بنحو من الوجوب و التأكد، و ان الوجود الوجهى الاضافى الاشراقى الذى يفيض من مجرد ذاته سبحانه و يعبر عنه برحمته التى وسعت كل شىء و بمشيئة التى بها صدرت عنه كل شىء و وجد كل الاشياء بها فى مرتبة نفسه انما هو صبغه الذى انصبغ فى كل شىء بصبغه و صبغته و ظهر بحكمه و هيئته بوجه اعلى مما يتصوره العامة. (نورى)

(ص ۲۱، س ۲۱) و فى بعض الاثار المروية حسبما نقله صاحب البحار قدس سره فى مخاطبة اميرالمؤمنين عليه‌السلام مع الشمس حسبما امره النبى صلى‌الله عليه‌واله انه قال مخاطباً للشمس: السلام عليک يا خلق الله الجديد، فانطقها الله بلسان عربى مبين و قالت: السلام عليک يا اخا رسول الله و وصيه، اشهد انک الاول و الاخر و

الظاهر و الباطن و انک عبدالله و اخو رسوله حقا... الحديث. فقوله عليه السلام: يا خلق الله الجديد، صريح فى حدوث الشمس على خلاف ما استقر عليه اراء جماهير الفلاسفة من القول بالقدم على نحو ما راموا، و قول الشارح قدس سره: امر بين الامرين، دركه صعب و تصديقه مشكل جداً لمكان قوله بديمومة الفلک الشخصى بعينه و قدمته و بقائه دائماً ازلاً و ابداً على الاستمرار التجددى و موافقته لفناء الدنيا بجملة ما فيها من الافلاک و غيرها و قيام الساعة الكبرى بعد فنائها غير ظاهر كما لا يخفى، و الامر من اغمض الغوامض، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ۲۷، س ۳) اعلم ان من خاصية سلب الشىء عن الشىء ان يلاحظ هذا الشىء بدون ذلک، و هذا ينافى التقوم و التقويم، فافهم. (نورى)

(ص ۲۷، س ۱۷) هذا منه قدس سره لاينافى قوله بكون الوسائط مؤثر فى الايجاد ايضا، اذالوسائط عنده قدس سره مؤثرة فى الاعداد بالاصالة و بضرب من الحقيقة و مؤثرة فى الايجاد بضرب من التبعية و المجاز، و بعكس هذا كان شأنه تعالى، فافهم. (نورى)

(ص ۲۸، س ۲) هذا منه عليه السلام لا ينافى قولهم عليهم السلام: ان الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، فان البينونة الصفتية ثابتة بينه تعالى و بين خلقه و بينونة العزلة منفية، فافهم ان شاء الله. (نورى)

(ص ۲۷، س ۱۲) محصله: كونه حقيقة الوجود تعالى شأنه تمام التمامات كمال الكمالات بضرب اعلى، بسيط الحقيقة كل الاشياء و هو الشىء بحقيقة الشيئية، فافهم ان شاء الله (نورى)

(ص ۲۷، س ۱۴) هذا منه قدس سره هو ما يراد من قول اصحاب العلم: وجود زيد إله زيد، و هذا مرموز غامض، محصله: ان كل موجود ممكن موجود بوجود زائد خارج عنه لاكخروج شىء عن شىء، و الزيادة ههنا غير ما توهمه الجمهور. (نورى)

(ص ۲۸، س ۲۱) هذا بظاهره يوجب التركيب بينه تعالى و بين كل من الاشياء و كون الواجب تعالى جزءً فى الاشياء، ولكن المراد ليس ما يترا اى من ظاهره. (نورى)

(ص ۲۸ و ۲۹) يعنى ان علمه سبحانه بذاته الذى هو عين ذاته هو العلم بكل

الاشياء و تمام العلوم بها بعينه، و كمال الشيء و تمامه هو ذلك الشيء بعينه بضرب اكمل و بوجه اعلى. فعلمه بذاته سبحانه و تعالى عن مشابهة الاشياء حقيقة العلوم كلها. كما ان ذاته تعالى عن مماثلة الاشياء ذات الذوات و حقيقة الحقائق بضرب اشرف و اعلى، و هذا غامض غال عال لايناله الاكامل بعد كامل. (نورى)

(ص ۲۸ و ۲۹) لمكان كون تمايز متفرقات العلوم و افتراقها و تكثرها و تعددها بمجرد الاعدام و النقصانات، و الشيء لا يكون شيئا بالعدم، اذ العدم هو سلب الشيئية و رفعها. فبالعدم الذى يتجدد به الشيء المحدود يضعف شيئية ذلك الشيء، لا انها يتحصل و يتقوى به، فافهم. (نورى)

(ص ۲۹ و ۳۰) يعنى انه مع وحدته و بساطته الحقة علم بكل شيء تفصيلا، فهو اجمال فى عين التفصيل و تفصيل فى عين الاجمال، و له وجه دقيق غامض لاينكشف الّاللناقد البصير و الواقف الخبير برموز اصحاب العلم. (نورى)

(ص ۳۰، س ۲۰ و ص ۳۱، س ۱۷) لانه سبحانه عالم اذ لا معلوم، عالم فى صقع الاحدية و المعلومات ثابتة فى صقع الواحدية الالهية، و الاحدية انما هى مرتبة المسمى و الواحدية عالم الاسماء و بون بعيد بينهما. (نورى)

(ص ۳۲، س ۸) هذا الكون الاجمالى الجمعى الذى هو كل الاكوان فى مرتبة نفسه، لاان الكل منه له بعض هو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى الذى لا يتصور كشف تفصيلى اتم منه، و درك كون العلم اجماليا فى عين التفصيل و تفصيليا فى عين الاجمال لا يتيسّر الّاقليل من اصحاب الكمال، و مَن كَشَف الاجمال فى عين التفصيل فهو اهل لذلك المنال. (نورى)

(ص ۳۷، س ۱۲) هذا الفصل من الغوامض الالهية التى لا يصل اليها الا واحد بعد واحد. فيكون القبلية فى حقه عين البعدية و المعية، و التفاوت انما هو بضرب من الاعتبار، و هذا من اعجب العجائب، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى)

(ص ۳۸، س ۱۴) انما عبّر عن المسببات بالمطابقات، اذالسبب عنده بكون نحو تمام المسبب، فكان السبب هو المسبب بنحو اتم، و المسبب هو السبب بنحو انقص، و الكمال و النقص يوجبان بينونة الصفة. (نورى)

(ص ۳۸ و ۳۹) ان سبب الاشياء كلها هو كل الاشياء كلها، هو كل الاشياء بضرب اعلى و هو تمامها و كمالها بنحو من الحقيقة كما قال عليه السلام: و هو الشیء بحقيقة الشيئية، و هذا هو المعنى ههنا من الكلية، فعلمه سبحانه بالاشياء كلها مع انه كلى لا يعزب عنه شیء كليا كان او جزئيا، اذ الكلية ههنا هو الاحاطة التى هو عين ذاته البسيطة، بسيط الحقيقة هو تمام الاشياء كلها، لا ان الكل منه له بعض، فاستبصر.

(نورى)

(ص ۴۴، س ۸) قال تعالى: و هو معكم اينما كنتم، و قال: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلک و لا اكثر الا هو معهم، و قال: فاينما تولوا فثم وجه الله، و قال: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، فلما تحقق اولياء الله بمعانى هذه الايات شاهدة اعين قلوبهم. قال تعالى: و الشهداء عند ربهم، و قال: شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم، و قال: الا من شهد بالحق و هم يعلمون. سئل اميرالمؤمنين عليه السلام هل رأيت ربک حين عبدته؟ فقال: ويحک لا تدركه العيون بمشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان، و قال ابنه الحسين سيد الشهداء عليه السلام: كيف يستدل عليک بما هو مفتقر فى وجوده اليک، ايكون لغيرک من الظهور ما ليس لک حتى يكون هو المظهر لک؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليک؟ و متى بعدت حتى يكون الاثار هى التى توصل اليک؟ عميت عين لا تراک و لا تزال عليها رقيبا، و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبک نصيبا، و قال عليه السلام ايضا: تعرفت لكل شیء فما جهلک شیء و تعرفت الى فى كل شیء فرأيتک ظاهراً فى كل شیء، فانت الظاهر لكل شیء، الى غير ذلک مما ورد عنهم عليهم السلام فى هذا المعنى، فاستبصر. (نورى)

(ص ۶۴ و ۶۵) و هو سبحانه قبل كل شیء و بعد كل شیء و مع كل شیء، و اذ كان مع كل شیء فهو سبحانه مع كل قبل و مع كل بعد، فبه سبحانه قبلية كل قبل و به بعدية كل بعد، فلا قبل الا هو و لا بعد الا هو، هو الاول و الاخر فلا يتصور له قبل و لا بعد، و هذا هو مراد الشارح العارف و هو من غوامض الرموز الالهية و لا يصل اليه و لا يناله الا من يشاء الله هدايته. (نورى)

(ص ۶۵ و ۶۶) يعنى ان العلم من حيث هو علم لا ينقسم الى الخديعة و لا يتصف بالخدعة ما لم ينضم اليه حيثية الزيادة الفكرية و نقيصة الحاجة الآمكانية و الظلمة النفسانية، و هذا لا يتصور الا بعد تنزلات كثيرة، و ما لم يتنزل نور الوجود لم يقترن به ظلمة المادة الهيولانية و غسق تعلق النفس المتعلقة بالمادة الجسمانية الحيوانية لم يتصور العلم الفكرى، فالخديعة ليست من اقسام العلم بما هو علم و نور، بل ان هى الا من اقسام العلم الناقص بما هو ناقص، فاعتبر فانه مع وضوحه دقيق. (نورى)

(ص ۶۵ و ۶۶) اى كالسوادات المتعددة المختلفة بالشدة و الضعف فى حقيقة السواد، و التكثر فى الحقيقة السوادية انما على الحقيقة، و هذا مما يترا اى فى بادئ النظر فى امر الوجود تعدد الموجودات و يتوهم من هذا التعدد و التكثر فى حقيقة الوجود و العلية و المعلولية فى تلك الحقيقة التى هى بما هى حقيقة، الوجود ليست الا ذاته تعالى كما ورد عنهم عليهم السلام: و هو الشىء بحقيقة الشيئية، و اما الامر فى نفسه فهو بخلاف ما يترا اى و يتوهمه الجمهور من اصحاب النظر، فان العلة بالحقيقة ليست الا حقيقة الوجود و معلولاتها ليست من سنخ الحقيقة، تعالى عن ذلك، بل ان هى الا فيوضات الحقيقة و شئونها البائنة عن الحقيقة بالبينونة الصفتية المقدسة عن شوب الكثرة كما هو الامر فى السواد، فان حقيقة السواد يتكثر فى نفس تلك الحقيقة و كل فرد من السوادات له فى مرتبة نفسه حظّ من حقيقة السواد و متأصل فى كونه سوادا، و الامر فى الوجود و تكثره تعالى عن ذلك، فان حقيقة الوجود لا يتصور ان يتكثر بحسب نفس تلك الحقيقة البحتة حتى يكون الوجود المعلولى متأصلا فى كونه وجوداً و موجوداً بل الاصالة هنا منحصرة بالوجود الصرف الغنى القيومى وحده لا شريک له، و ما سواه انما هو موجود بضرب من التبعية و المجاز الذى لا ينافى كون المعلول موجوداً بالحقيقة لا بطريق المجاز فى الاسناد، و حينئذ يظهر سرّقولهم: وجود زيد اله زيد، هذا ملخّص مراد الشارح المحقق، و الحق عند اهله، فاحسن العبرة فانه من الغوامض البالغة فى الغموض و فهمه لا يتصور بمساق المتعارف بين الجمهور، و انما هو لسان وراء الالسنة الشائعة. (نورى)

(ص ۶۶، س ۱۳) بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له، لا

فرق بينه و بين خلقه الا انهم عباد مربوبون، و المراد من القهر هوالاحاطة القيومية، كذلک الوجود بالماهية مع تقدسه عن احكام الماهية، و الامر عند الجمهور انما هو بعكس ذلک، فانهم يقولون: ان الماهية كلية و الموجود الموجود فى الخارج جزئى، و الكلى محيط بالجزئى، تعالى عن ذلک علوا كبيراً. كيف و الوجود قيوم الماهية الفاقرة بالذات اليه و مقومها، و قيوم الشىء لا يحاط به بل الامر بالعكس. يا من هو يا من لا هو الا هو، فاعتبر فان فيه قرة عينيک. (نورى)

(ص ۶۷، س ۱۸) التفصيل هنا ضرب من التجدد و التغيّر كما قال سبحانه: يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب، و هذا هو مصحاح القول بالبدأ الموروث عن معادن الحكمة و العصمة، و لكنه سبحانه مع كونه مقدّراً و موصوفاً بالعلم القدرى التفصيلى حسب صراحة الكريمة السابقة باعتبار احاطته و شمول علمه و انبساط رحمته لا يتغيّر و لا يتصف بالتغيّر و التجدد فى شىء من صفاته قضائية كانت او قدرية، و السرفية هو القهر و الاحاطة و الشمول و السعة، و المتغيّر لابد فيه من التجدد و الانحصار ليتغير من الفقدان الى الوجدان، و ليس له سبحانه لشمول علمه قدرياً كان او قضائياً فقد و لا وجدان بعد ان لم يكن، و سرّالسرّ هو انه فى كل بحسبه، و لا هو الا هو. (نورى)

(ص ۶۹، س ۱۷) و الزمان بخلافه، اذا الزمان لا يسبق بجزئه الذى يسبق به ابتداء انه انتهائه، بل يسبق انتهائه بجزء اخر منه مشتمل على الجزء الذى به يسبق ابتدائه، فالسابق فيه على الابتداء غير السابق على الانتهاء. (نورى)

(ص ۷۰، س ۶) لا ينتقض بطبيعة الوجود و ماضاهاه بحسب ما يترا اى من ظاهر الامر من حيث كون الوجود عند الشارح العارف طبيعة واحدة و مع وحدتها تنقسم بحسب نفسها الى العلة و المعلول، و بعض مراتب الوجود علة لبعض اخر، و اما عدم الانتقاض فالسرّ فيه هو ان الطبيعة التى هى تأبى ان يكون بعض اشخاصها علة لبعض اخر انما يكون طبيعة لا يؤدى اختلافها فى الاحاد و الافراد بالشدة و الضعف الى البينونة الصفتية، و اما طبيعة الوجود و سنخه فهو على خلاف ذلک، و سرّالسرّ هو ان حقيقة الوجود ليست بحسب نفس الحقيقة منقسمة الى العلة و المعلول، بل الحقيقة فيه

لیست الأعلة و المعلولات شئوناتها و اثارها و فیوضاتها. (نوری)

(ص ۶۹ و ۷۰) محصل هذه الحاشیة انما هو انحصار الحکم بالطبائع التی یقال علی ما تحتها بالتواطؤ و بالتشکیک المشهور العامی، لا ما یقال علی ما تحته بالتشکیک الخاص المؤدی الی البینونة الصفتیة التی هی بالحقیقة یرجع الی الاختلاف فی الطبیعة و الذات و لا ینفی الاشتراک فی الطبیعة عند تلک البینونة بخلاف خلافه، فاعتبر و استبصر. (نوری)

(ص ۷۴، س ۱۷) فان کل ما له نفس ذات ذکر و حفظ و حافظة یحشر بالانفراد و الاستقلال و یبقی نفسه الشخصیة فی النشأة الثانیة الاخرویة بنحو الانفراد کما وجدت و بقیت فی هذه النشأة الدنیاویة بنحو الانفراد، و هذا بخلاف عکسه، فان ما لیس له نفس کذلک و ان کان له وجود انفرادی فی النشأة الاولی لکنه لیس مما یحشر فی ارض الاخرة بالوجود الانفرادی، بل یؤل الی مولاه و رب نوعه و حکمه بوجه حکم عکس الشیء عند اضمحلال المراة، و هذا هو مراد الشارح العارف و هو من الغوامض المعادیة. (نوری)

(ص ۷۵، س ۱۲) و الامر فی باب المتضایفین کالعلیة و المعلولیة و القرب و البعد مشکل جداً لجریان الحکم بظاهر الامر فی کل علة و معلول و قریب و بعید، سواء کان العلة واجباً بالذات او ممکنا، و کذا القریب و البعید، و السر فی التفاوت فی التفرقة امر غامض خائض فی الغموض، و قد مرّمنه قدس سره قبیل ذلک فی باب وصفه سبحانه بالاضافة ما یکفی العارف بلسان القوم فی هذا المقام. (نوری)

(ص ۷۶، س ۲۵) فیه ثمرة علیاء و نتیجة کبری فی باب ظهور الاشیاء کلها له سبحانه و تعالی و ظهوره لکل شیء ههنا کما فی الخبر النبوی: حاضر غیر محدود، و فی الحسینی: تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء، و امثال ذلک فی الورود عنهم علیهم السلام لا تکاد تحصی، و هذا هو المعرفة الفطریة التی یخلو منها شیء من الاشیاء و سنة الله التی لا تبدیل لها. (نوری)

(ص ۷۷، س ۱۸) کما هو الامر عند انصرام عمر الدنیا و فناء الاشیاء کلها و اندکاک انیاتها و هو النفخة الاولی التی بها یفنی کل ما سواه تعالی و یبقی الا وجه

ربک ذوالجلال و الاکرام و یرجع الامر الی ما کان. لمن الملک الیوم لله واحد القهار. ثم یتجلی بتجلی اخر و ینفخ بنفخة اخری فتنبعث الارواح الی الاجساد المثالیة الاخرویة و هی هذه الاجساد بعینها و الارواح هذه الارواح بعینها بلا تفاوت اصلاً الّا انها لا یکون حینئذ دنیاویا. (نوری)

(ص ۷۸، س ۵) و السرّفی المقام کله فی کون بعض تلک الادعیة محیطاً ببعضها و حل العقدة انما هو بتلک الاحاطة و العبارة لاتفی ببیانها، و هذه الاحاطة بالحقیقة انما هی التی یعبّر عنها بقرة عین اصحاب التوحید، فافهم ان شاء الله تعالی. (نوری)

(ص ۷۸، س ۱۲) اعلم ان معیته سبحانه بالاشیاء العالمیة بمعنی الاحاطة التی یعبر عنها بلسان العرفان بالوحدة فی الکثرة و یعبر عنها فی لسان القران بهو معکم اینما کنتم و بما نجوی ثلاثة الا هو رابعهم... الایة. و هذه المعیة الاحاطیة تکون مناط العلم التفصیلی الذی هو مع وجود الاشیاء، کما ینظر الیه قوله سبحانه: اننی معکما اسمع و اری، فاعتبر. (نوری)

(ص ۷۹، س ۵) یعنی ان الزمان بحسب وحدته الاتصالیة الغیر القارة التی لا بدو لها و لا نهایة جهة جامعیة بین اجزائه. فالاجزاء باسرها موجودة بوجود واحد تدریجی غیر مبدوّ و لا منقطع، و کلها شخص واحد غیر قار، و لا معنی للمعیة الا هذا، فافهم.
(نوری)

(ص ۷۹، س ۷) محصل هذه القاعدة هو انه لم یخل عنه شیء من الاشیاء و لم یخل منه مکان و مکالن و زمان و زمالن طرفة عین ابداع، و کذلک غیرهما دهریا کان او سرمدیا مما سواه سبحانه و تعالی عن ممازجة الاشیاء و مصاحبتها کمصاحبة شیء مع شیء، داخل فی الاشیاء لاکدخول شیء فی شیء و خارج عنها لاکخروج شیء عن شیء، فهو معها لاکمعیّة شیء لشیء، اذ هو شیء بخلاف الاشیاء. (نوری)

(ص ۷۸، س ۲۰) یعنی کون النسبة حادثة بمعنی کونه متعلقاتها حادثة لانفس النسبة. فان نسبة القدرة القدیمة کما حقق قدس سره واحدة غیر متجددة، و کیف لا؟ و هی صفة القدیم و صفة القدیم قدیمة کما ان صفة الحادث حادثة. و هذا مع وضوحه و ظهوره بحیث لا یکاد یخفی غامض خائض فی الغموض بالغ فی البطون و

الخفاء بحيث لا يكاد ان يظهر لكل احد الا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد، و هو كما قيل: السهل الممتنع، ظاهر فى عين البطون، باطن فى عين الظهور و هكذا امثال هذا. (نورى)

(ص ۷۹، س ۱۳) سبحان الله الاحد الصمد الذى احاط بكل شىء علما و قدرة، و هذا انما هو خاصيّة صمديته و خاصية احاطته التى تنافى كون علمه قبل وجود الاشياء غير علمه حين وجودها و بعد وجودها صمديته و احاطته، بل احديته كما هو حكمناه، فانا نعلم الشىء قبل وجوده علماً مغايراً لعلمنا به حين وجوده و بالعكس، و هذا هو علة تجويفنا و مقهوريتنا، فالعلم المحيط يجب ان يكون قبل وجود الاشياء و حين وجودها و بعد وجودها ثابتاً منزهاً من شوائب التغيّر و التعدد، و هو بوحدته مع القبل و الحين و البعد. (نورى)

(ص ۸۰، س ۵) قال ابنه سيدالشهداء عليه‌السلام: تعرفت لكل شىء فما جهلك شىء، و قال: تعرفت الى فى كل شىء فرأيتک ظاهراً فى كل شىء. فانت الظاهر لكل شىء، و قوله: و بحدوث خلقه على ازله، اى جعل كون وجود خلقه مسبوقاً بالعدم مظهراً لازله و سبقه، محصّلهما: ان الخلق و حدوثهم مظهران لوجوده، و لكون وجوده سابقاً على الكل فالدليل و المظهر بضم الميم و المتجلى بالضم و الكسر و الظاهر و المتجلى و المدلول هو نفسه سبحانه لا ان الخلق يكون دليلا، قال سيد الشهداء عليه‌السلام: كيف يستدل عليک بما هو فى وجوده مفتقر اليک، ايكون لغيرک من الظهور ما ليس لک حتى يكون هو المظهر لک؟ فعند هذا ظهر وجه اسناد الدلالة اليه سبحانه فى ضرب من فقرات هذه الخطبة الكريمة، و هذا معنى قوله سبحانه: سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، و قوله سبحانه: او لم يكف بربک انه على كلّ شىء شهيد، فيه اشارة الى كونه سبحانه مظهراً و مظهراً بفتح الميم و فتح الهاء و ضمه و كسرها للاشياء كلها، و هذا اشرف من الطريق الاول و فيه سرّ غريب عجيب فلا تغفل.

اقول: يكشف عن هذا السر حديث النوافل حيث قال سبحانه: فبى يبصر... الحديث، يعنى بى لا بغيرى، فهو المجلاة و المجلى، بل و هو المتجلى ايضا قوله:

باياته، اياته صفاته و صفاته عين ذاته، و قولنا: اياته صفاته لان اياته لمعات صفاته و سطوعاتها، فاعتبر. (نورى)

(ص ۸۵، س ۱۳) كمال الاخلاص نفى الصفات، هذا هو الغاية القصوى و لب اللباب في المعرفة و ليس وراء عبادان قرية، فمن تحقق بحقيقة المرام منه و امن به فقد استمسک بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها. فيا اخوان الحقيقة: عليكم بالزام هذه العقيدة الحقة، اذ فيها غاية المبتغي، و محصلها هو القول بعينية الصفات حقيقة كانت او اضافية و ذاتية كانت او فعلية، و هو هذا توحيد الذات و التوحيد الوجودى الذى يعرف و يعبر عنه بالوحدة فى الكثرة و صريحه لااله هوالله، يا من لاهوالاهو. (نورى)

(ص ۸۶، س ۲۱) اشارة الى العقل الكلى الذى يوجد فيه صور حقائق الاشياء كلها بضرب اعلى كما ينظر اليه قوله تعالى: و علم ادم الاسماء كلها، و هذا الوجود النورى بسيط محيط و علم اجمالى يحيط بجميع العلوم التفصيلية الفرقانية، و هو النور الذى اذا تنور قلب العبد المؤمن به ينكشف به حقائق الاشياء كما هى، و هو المقام الذى به يتحقق التعرف النورانى بذاته و صفاته سبحانه (اقول: انه سبحانه انما خلق الخليقة لاجل ان يعرف و يتعرف بهذا النحو من العرفان الذى هو الايمان حقا بذاته و صفاته و ملائكته وكتبه و رسله و الدار الاخرة، و انما يتحرک الروح الكلية القدسية بجميع جنودها) و بتحققه يصل السالک بالايمان العرفانى به تعالى، و كل ما هو دون هذا المقام فهو ليس بعرفان به سبحانه حقيقة و انما رائحة من ورد هذا المقام العرفانى واردة من عنده على قلوب عوام المؤمنين الذين يعبر عنهم بالمتعلمين على سبيل النجاة فى لسان العصمة كما قال عليه السلام: كن عالما او متعلما على سبيل النجاة و لا تكن ثالثا فتهلک، و بالجملة اولئک المتعلمين هم الذين يعرفون باصحاب البحث و النظر الذين يعتبرون و يعبرون من المحسوس الى المعقول و من الخلق الى الحق، و اما العلماء الذين يتعلمون اولئک المتعلمون منهم و يهتدون بهداهم فهم اصحاب الولاية و الوراثة و كلّهم كل المعصومين سلام الله عليهم اجمعين، و كل من يتبعهم بروح الاتباع و حقيقة التبعية فهو ايضاً من جملة خواص شيعتهم كسلمان حيث صار من علماء اهل البيت و من جملة اصحاب الولاية، فاستبصر. (نورى)

(ص ۸۷، س ۱۵) فيه سر عظيم كما لا يخفى على اهله، و هو بظاهره مشكل جداً، لانه بظاهره يقتضى احتجاب كل من الصانع تعالى و مصنوعه عن الآخر و هو كما ترى، نعوذ بالله تعالى منه و نفهّم حقيقة الامر (كذا) منه عند هذا من الغوامض الالهية التى لا يتصور له فوق فى الغموض. (نورى)

(ص ۸۸، س ۱۱) هذا مما يأبى عنه مساق ظاهر كلامه عليه‌السلام كل الاباء. فان مساقه ينادى بالتفرقة بين الة الابصار و بين الة السمع بمعنى ان الابصار بالالة لا يؤدى الى تفريق الالة، و الاستماع بالالة يؤدى الى تفريق الالة. و هذا مما له وجه حسب ما يقتضيه القواعد العلمية. و العجب كل العجب من غفلته قدس سره عما هو يقتضى القاعدة، و هو قدس سره معدنها و مقننها و مؤسّسها. نعم: الجواد قد يكبوا. و ههنا وجوه احسنها هو ان السمع بالالة انما هو بضرب من التجدد الذى يخصّ به حسب تجدد الحروف و الكلمات و تعاقبهما. و الادراك انما هو باتحاد المدرك و المدرك كما هو مختاره قدس سره. فالسامعة باستماعها الحروف و الكلمات المتعاقبة الحادثة شيئا فشيئا يتجدد ضرباً من التجدد و تتفرق نحواً من التفرق الخاص المخصوص بالاستماع بها. و هذا بخلاف الباصرة فى الابصار. فافهم. (نورى)

(ص ۸۸، س ۱۵) ارجاعه قدس سره و تأويله بصره تعالى و سمعه الى الخالقية و الايجاد لايخلو من غرابة و له وجه يظهر لاهله. (نورى)

(ص ۸۸، س ۲۱) بان صار العمل صورة له حالة فيه، فصار الفاعل منفعلا بما هو فاعل. و المراد من المباشرة انما هو هذا النحو من الاتصال بين الفاعل و فعله الذى يؤل الى استكمال الفاعل بفعله. فان الصورة هى ما يخرج به الشىء من القوة الى الفعل و هو سبحانه شىء بخلاف الاشياء. (نورى)

(ص ۱۲۰، س ۱۳) عنهم عليهم‌السلام: العبودية جوهرة كنهها الربوبية. اقول: كنه الامر تمامه و كماله و به صلاحه و نظامه و تقويه و قوامه. (نورى)

(ص ۱۲۰، س ۹) كل ممكن مزدوج من الماهية و الوجود. فالماهية هى جهة بها يواجه الممكن نفسه، و الوجود جهة به يواجه ربه، و الماهية جهة الانانية الظلمانية الكاذبة. و الوجود انما هو وجه الله الذى بشهوده و مشاهدته يشاهد العبد جمال الله

و جلاله، و كلما قوى احدهما ضعف الاخر، و خاصيته العمل و الرياضة و التقوى و المجاهدة التى هى الاصراط الاستقامة و سبيل المشاهدة انما هى التصفية عن رين التعينات الامكانية. (نورى)

(ص ۱۳۶، س ۷) اعلم ان وساطة الملک و حملة الوحى انما هى من قبيل المظهر، و المراة بمعنى انه مراة يتجلى فيها الحق لقلب النبى و الولى، و اسناد التعليم الى الملک انما هو من هذه الجهة، و روح التعليم و الافاضة له سبحانه، و هذا غامض جدا. (نورى)

(ص ۱۳۶، س ۱۱) و كما ان الاوليات حاصلة للاكثر بلا وسط او وسائط من دون ترتيب امور معلومة ليؤدى اليها، فكذلک العلوم النظرية بل المستغرقة فى النظر يحصل للانبياء و الاولياء بلا وسط او وسائط من العلم الحصولى، و السرفيه كلية النفس النطقية القدسية و لا سيما فى الخاتميين سلام الله عليهم اجمعين، و النفس القدسية النطقية الكلية فى القوس الصعودى يحاذى اللوح المحفوظ الذى هو النفس العقلية الكلية التى مدبر البدن الكبير، فكما ان اللوح يستفيد من القلم الاعلى بلا وسط، فكذلک ما يحاذى اللوح يفيض عليه الصور العقلية من الروح الكلى و القلم الاعلى، و افاضة الروح جسداً بتروح بافاضة الله سبحانه، فان الروح الاعظم متخلق باخلاقه سبحانه، بل الروح عرش الرحمن و مظهر فعله و افاضته، و من الاولياء و الانبياء من يحاذى نفسه الخيالية لوح القدر الذى هو دون المحفوظ و تحته و يرى حينئذ صور العلمية بكسوة الامثلة و يرى الحامل متمثلا و يسمع كلامه سمعاً تمثليا و لا يكون له رتبة محاذات المحفوظ، و الكشف الصحيح للاغلب انما هو لاجل هذا الاتصال المثالى، و الكلام فى المقام طويل.

لا يخفى ان هذه المحاذاة انما هو ضرب من الاتحاد و يعبّر عنه بالاتصال و قد يفسر الاتحاد هنا بالاتحاد فى الماهية دون الوجود، و قد يراد منه الاتحاد فى الوجود ايضاً، و لكل وجهة تقرر فى مقامه. (نورى)

(ص ۱۴۳، س ۸) قوله: و ذلک لان حقيقة، الى قوله: بوجه من الوجوه، ينظر الى الوجود بشرط لا الذى هو حقيقة الواجب تعالى، و قوله: و ان الوجود المطلق الى

قوله: و هذه الطبيعة، ينظر الى حقيقة الوجود باعتبار عمومه و شموله و انبساطه على هياكل الاعيان العالمية و الذوات الامكانية، و فيه اشارات و رموز لا ينكشف الا لاهله، فانه قدس سره حيث قال: ليست بكلية و لا جزئية، اشار الى ان الوجود بحسب اصل سنخه لايمكن ان يكون جوهراً و لا عرضا و تعالى عن ان يصير صفة و حكماً شیء من الاشياء العالمية، بل الاشياء كلها كليها و جزئيها انما ظهرت بنور الوجود و انصبغ نور الوجود بالوانها و ظهر باحكامها منزهاً عن اتصافه بصفاتها و احكامها و حدثت الاشياء حدوثاً واقعيا عن تجلى الوجود بنفسها من دون مدخلية شیء اصلا فی حدوثها، و الى هذا التجلى الذى يتبعه حدوث الاشياء ينظر قوله فى نفس جوهرها و سنخها، فالاشارة الاولى اشارة الى توحيد الذات و نفى الشريک و الشبيه عنه سبحانه فى الذات و الصفات، و الاشارة الثانية اشارة الى مفاد كريمة: قل كل من عند الله، رداً للثنوية، و قوله: و كونها مقارنة للاعدام، اى الاعدام الامكانية و الامكانات الواقعة الخارجية التى هى تقابل الوجود تقابل الامكان للوجوب الذاتى، و مقابلة الحدوث الزمانى للقدم الذاتى ينظر الى كيفية ربط الحادث بالقديم و الى سرّ كونه سبحانه خلواً من خلقه و كون خلقه خلواً منه، و يؤمى الى سرّ مفاد كريمة: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسک، و لهذا الكلام منه قدس سره فوائد جليلة يضيق المجال عن الاشارة اليها مفصلا، و العاقل يكفيه الاشارة. (نورى)

(ص ۱۴۳، س ۱۳) اقول: هذا انما هو سرّ كون الوجود مشتركاً معنويا، و محصل اشتراک الوجود بين الاشياء كلها يرجع الى ما حصل الشارح ههنا و نص عليه، و هذا سرّ عظيم جداً و هو المعبر عنه بتوحيد الوجود المعروف بالتوحيد الذاتى عنده و عند امثاله، و من هنا يتوهم كون الممكن سنخاً للواجب تعالى عن ذلک علواً كبيراً، و رفع التوهم هو ان الوجود لايمكن ان يكون صفة حقيقة للممكن بالذات و لا حكما له بالحقيقة، فالوجود مع شموله و انبساطه على هياكل القابلة له خارج عنها لا كخروج شیء عن شیء، ان الله خلّو من خلقه و خلقه خلو منه، و داخل فيها... الى اخره، كذلک و هو معكم اينما كنتم، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ۱۴۹، س ۲۳) فان الوجه الكاشف عن سرّه هو ان يقال: ان الوقوع فى سبيل

المحبوب ليس الا الحركة اليه، و قد تقرر فى محله ان الحركة انما هى الخروج من القوة الى الفعلية تدريجاً و شيئا فشيئا، فالمتحرك فى كل انٍ من الانات المفروضة فى زمان الحركة يجب ان يكون متحققا بفرد مما يتحرك فيه، بل الحركة انما هى وجود ما فيه و حصوله شيئا فشيئا على نعت الاتصال التدريجي، و من هنا يقال: ان العبادة مقربة و وسيلة الى القرب الذى هو مقام التخلق باخلاق الله، و من ههنا ينكشف وجه كون العبادة و صحته معللا بالقربة، فان العبادة حينئذ نفس الخروج من البعد الى القرب تدريجاً. فهى من سنخ القرب و ينتهى اليه عند الغاية. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) محصله: انه صلى الله عليه واله بعد تحققه بحقيقة السفرين: السفر الى الحق و فى الحق بعث بالحق فى الخلق و الى الخلق، و ان الولى ببركة متابعته الحقيقة بعد تحققه بالسفر الاول متحقق بالسير فى الحق و مستغرق فيه و فى شهود شئونه الحقة فانياً عن الخلقية الفانية، و هذا انما هو حال الولى بما هو ولى، فافهم. (نورى)

(ص ١٥١، س ٣) الم نشرح لك صدرك و وضعنا عنك وزرك؟ (نورى)

(ص ١٥١، س ١٠) اعلم ان المراد من الروح ههنا العقل البسيط الفياض للمعقولات المفصلة و الانوار التصورية العقلية التفصيلية، و هو نور قدسى تقدس عن الامكان و الاستعداد، و الظلمة الامكانية و القوة المادية، و هو مجمع الوجوب و الامكان الذاتيين، و الوجوب يرجع الى الوجود الذى هو وجهه الذى به يواجه رب الارباب تعالى شأنه، و امكانه يرجع الى العينية و عينه فى نفسه، و السرّانما هو وجهه الذى يرجع الى الحق، و الخفى انما عينه و تعيّنه الذى اختفى تحت سطوع نور الحق، و الاخفى انما هو محو هذا الاختفاء. (نورى)

(ص ١٥٥، س ۶) سواء كان بالذات و بالاستقلال او بضرب من التبعيّة و المجاز. هذا منه قدس سره لا ينافى ما سبق منه قبيل هذا من ان المرتبة الاولى من الانسانية مخصوصة باهل العلم و الكمال و لا توجد لغيرهم، فان المراد منه هو العقل البسيط المحيط الجوهرى الذى هو صورة عينية خارجية علمية نورية لا الاعم منه و من العرض الذهنى النورى و الجوهرى الذى هو صورية عينية خارجية ولكن ظلمانية

جهلية. (نورى)

(ص ۱۵۵، س ۱۰) و يحتمل بعيداً ان يكون معناه: اى عرفنا ههنا فى النشأة الدنياوية و دار الطبيعة من عرفنا فى ما سبق من المرتبتين الاولى و الثانية كما ينظر اليه الخبر المشهور: الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف... الخبر، و هذا ايضاً بوجه يرجع الى ما ذكره الشارح قدس سره. (نورى)

(ص ۱۶۱، س ۲۰) قال الشيخ فى الفص الشيثى من فصوصه عند تقسيم العطيات الى الذاتية و الاسمائية بهذه العبارة: ان التجلى من الذات لا يكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلى له و غير ذلک لا يکون. فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مراة الحق و يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمراة فى الشاهد. هذا اذا رأيت الصورة فيها لا تراها الحق مع علمک بانک ما رأيت الصور او صورتک الا فيها. ثم قال: و اذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسک فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا و ما بعده الا العدم المحض. فهو مراتک فى رؤيتک نفسک و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها. و ليست سوى عينه انتهى. اقول: اما اولاً فقد ظهر منه سرّقول الحكماء الراسخين: ان العلم بالعلة المعيّنة يوجب العلم بالمعلول المعين بخصوصه. و اما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بعلة ما لا بخصوصها. و اما ثانيا فلا يخفى على صاحب البصيرة الناقدة و الفطنة النافذة ان قوله: فهو مراتک فى رؤيتک نفسک و انت مراته فى رؤيته اسمائه و ظهور احكامها و ليست سوى عينه، نظم عجيب من البيان فى التدقيق و طور غريب من الاتيان بالتحقيق. فقد كشف بهذه العبارة الوجيزة سرّاً عظيماً و قولاًكريماً و اتى بحق التحقيق و ادار كأساً من رحيق. فاصرف نقد فكرک فيه لكى تجد غاية مبتغاک الذى خلقت لذاک. و الاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه يجمع لک شهودک نفسک فى مراة الوجود و شهودک صفات الوجود و اسمائه و احكامها بعين ذلک الشهود فى مراة نفسک و صفات الوجود عينه. فالاشياء بما هى اشياء حكمها حكم صفات الوجود و اسمائه. فان الاشياء بما هى اشياء شئونه و شئون الوجود و صفاته بوجه و ايات صفاته و اثار صفاته بوجه اخر. و

صفات الوجود و ايات صفاته كلها يرجع اليه، فانه كل الاشياء بنحو اعلى و تمامها بضرب ادنى و هو احق بها من انفسها. النبى اولى بالمؤمنين... الاية، و هذا من الغوامض التى لا يتجلى الا لاهله. (نورى)

(ص ۱۶۲، س ۶) قد كشفت الحجاب عن وجه هذا الجمع كما هو حقه فى الحاشية المعلقة بما سلف قبيل هذا حيث قلت: و الاشارة اليه هو ان المشهد الواحد بعينه... الى اخره، فان فيه ايماء الى سرّ يتسر هذه المشاهدة الجمعية، فافهم ان كنت من اهله ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ۱۶۸، س ۱۹) اقول: محصل قوله عليه السلام: ثم لم يعرف المكون الى قوله: استحال الحد و الكيف، هو انه سبحانه كان بحيث لولم يؤمن عليه الابادة فلم يكن بخلاف مخلوقاته و مقدوراته فى عدم الامن، بل يكون حينئذ مثلها و شبيهاً لها بان يصير حينئذ ذاحد و ماهية مشتركة بينه و بينها، فتماثلا و تشاكلا و تشاركا فى الكيف و الهيئة الزائدة فتشابها، لان كل ذى ماهية مشتركة فله هيئة و صفة زائدة و هو خلف، قوله: بل هو الخالق للاشياء لا لحاجة، فاذا كان لا لحاجة استحال الحد و الكيف منزلته منزلة التعليل لما سبقه و منزلة الدليل على كون ما لزم مما سبق من التماثل و التشابه خلفا و باطلا هذا، و كان هذا النحو من البيان الصق بمساق الكلام مما افاده الشارح قدس الله روحه. (نورى)

(ص ۱۷۲، س ۱۰)

احمد كه نمودِ بودِ خلاق آمد   بود انفس و، جود، آفاق آمد
آن جودِ خدا وجود، خلق است وليك   در بى جفتى، كه ذات حق طاق آمد

(نورى)

(ص ۱۷۶، س ۱۱) هذا الاعتقاد هو المعروف بعقد القلب المعنوى على الدين الحق بحيث يجامع التشكيك و التشكك و معه يتصور صدور المعاصى و ترك الطاعات و الواجبات و ارتكاب المنكرات و المحرمات بالسهولة فى الاغلب لضعف هذا العقد، و هذا العقد فى اهل الفكر و النظر و التدبر منهم الذين لهم التمكن من الاستدلالات الكلامية المبتذلة المتداولة بين الجمهور المبتنية على المسلمات و

المشهورات العامية اذا كان منبعثاً عن وجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون عقلا، و لزومها جبلة و طبعاً حقيقة يبعث المعتقد على التقوى العامى بحيث لا يجترء معه على ارتكاب المناهى و لا يقدم على ترك الطاعة و الانقياد للدين بجسارة و سهولة، و اما اذا لم يكن ناشياً من هنا و لم يكن منوطا به حقيقة فهو كما ترى من حال الاغلب، و اما الايمان الحقيقى فهو نور يقذف فى القلب و ينزل فيه و يصير القلب به متنوراً بنور الطمأنينة و يدخل به فى مدينة التمكين و يتخلص به من التلوين و يصير حينئذ مصدوقة كريمة: فى مقعد صدق عند مليک مقتدر، و هو المقصود من اليقين و له مراتب متفاوتة و مقامات و درجات مختلفة غير متناهية عرضا و ان كانت متناهية طولاً و معه لا يتصور المعصية و خلاف الطاعة الا بضرب مرموز كما يشير اليه: حسنات الابرار سيئات المقربين، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ۱۸۵، س ۷) هذا الاشكال هو بعينه اشكال ربط الحادث بالقديم الذى عجز عن حلّه اصحاب العقول و من ارباب الفضيلة الفحول الامن كان من اهل العلم و الراسخين في الحكمة باقتباس نور علمهم من مشكوة النبوة و الولاية و هو امر صعب مستصعب ليس لكل وارد منه مشروب، فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فمن يرى ان الوحدة فى الكثرة محتجبة و الكثرة فى الوحدة مستهلكة يتيسّر له ان يرى ان فعل الثابت البحت و قوله و امره فى المتجددات المحضة و المتصرمات البحتة المتغيرات الفاسدة و الكائنات الحادثات الداثرة محتجبة و المتجددات المتصرمات باستمرار تجددها و ثبات تغيرها فى ثبات فعله الثابت البحت و تسرمدامره مستهلكة، و ليس بحيال انفسها تحصل و تقرّر و تأثير و تدبير الا بضرب من التبعية، كما ليس له سبحانه فى تمجده و تفرده و تأثيره و تصرفه تجدد و تصرم الا بضرب من التوسع، فافهم ان شاء الله تعالى.

و اعلم ان سرّالامر فى المقام انما هو الجمع بين الحقيقة و المجاز بان يرى ان اسناد حال كل من الثابت البحت و المتجدد المتصرم الصرف الى الاخر مجاز بحت، و ان ذلک الاسناد بعينه حقيقة صرفة كل من جهة و مرجع الجهتين عند الفحص البالغ واحدة و التجوز باعتبار البينونة الحكمية و الحقيقة من جهة كون الاشياء مستهلكة.

(نورى)

(ص ١٩٣، س ١٧) وقوع كلية الزمان و الزمانيات فى متن الدهر المطلق عن قيود تعينات الحوادث الزمانية و النواقص المكانية المعرى عن شوائب التجدد و التقدم و التصرم المقدس عن عوائب التجدد و التقيد وقوع استهلاكى لا استقلالى. بمعنى ان احاد الزمانيات و اعداد المكانيات باسرها مستهلكة فى الوجود الدهرى المنسوب الى الوجود الحق الحقيقى البات البحت جل شأنه و فعله و قوله و امره عن شائبة التغير و الدثور، ليس لها فى حد انفسها وجود اصلا، لان وجود الممكن خارج عنه زائد عليه متقدم عليه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، و لكنها موجودة بالحقيقة و الحقيقة ههنا يجتمع مع المجاز من جهة واحدة، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى)

(ص ١٩٦، س ١١) و ايضاً لولا اعتقاد البداء فى الامور و تغير الحوادث تركوا العباد التضرع و الدعاء و الخضوع لرب الارباب فى رفع البليات و جلب المنافع، فما عبدالله بشىء مثل البداء لانه من اعظم اسباب الدعاء و العبادة، تأمل. (نورى)

(ص ٢٠١، س ٨) ظاهره كما ترى تدل على انه سبحانه فى هذه المرتبة القضائية الكلية لا يعلم موت الانسان الشخصى و وقوعه الاعلى الوجه الكلى الذى يعزب عنه خصوصيته و تعيّنه بعينه، و هذا كما ترى يتوجه عليه ما توجه على الفلاسفة القائلين بان علمه تعالى بالجزئيات المادية انما هو على الوجه الكلى، اى بالماهية الكلية التى يخرج عنها خصوصيات الاشخاص و انحاء الوجودات الشخصية المتشخصة بذواتها، و انما توجه هذا على ظاهر ما اشتهر منهم مع انه يمكن تأويل كلامهم فيه الى مايؤل الى الحق الصريح و القول الصحيح، فان كلمات اصحاب الحكمة الحقيقية مرموزة و ما يرد عليهم انما يرد على ظاهر اقاويلهم حسبما يتعارف و يتبادر عند الجمهور، و الامر بخلافه عند اكابر الاقدمين من الاساطين المقتبسين انوار العلوم الحقيقية، و معارفهم الحقة من مشكوة النبوة و الولاية عقيب مجاهداتهم الحقة و رياضاتهم النورية، و هكذا الامر ههنا فى كلام الشارح العارف، اذا الكلية ههنا انما هى الاحاطة الكلية التى لا يعزب عنها شىء ما كليا كان او جزئيا، و السرّ فيه عظيم لا يسعه المجال ههنا. (نورى)

(ص ٢٠٣، س ١٧) اى ليست محفوظة بصورها الموجودة بوجوداتها الجزئية

المتغيرة القدرية فى اللوح الالهى الكلى، و ان كانت تلك الصور مثبتة فيه باعيانها الحاكية عن انفسها، فان اللوح الالهى القضائى لا يعزب عنه شىء اصلا، فانه محيط بالصور الكلية العقلية النوعية و بما اشتملت عليها من صور اعيان الجزئيات ثبوتا لا وجوداً، فان وجود تلك الصورة الكلية يشتمل على وجودات الجزئيات بضرب اعلى.
(نورى)

(ص ۲۰۴، س ۲) هذا منه قدس سره حسبما اراد مرّستير و هو على خلاف ما افاد ههنا استاذه السيد الداماد نور روحه، و حق فهم مراده قدس سره صعب مستصعب بخلاف ما افاده الاستاذ نور روحه، و الحق ههنا معه لا مع الاستاذ جزاهما الله عنا احسن الجزاء. (نورى)

(ص ۲۱۹، س ۱) هذا الحديث من الغوامض الالهية المكنونة عن غير اهله، فاعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمعقولات ينقسم الى اقسام: فاول مراتبه المشيئة و هى الذكر الاول كما قاله: فاول ذكره معلوميته فى كونه و مثاله. (نورى)

(ص ۲۲۲، س ۲) قوله: علما كليا و قوله: ارادة كلية، ليس المراد ما يترا اى من ظاهره، فان علمه الازلى مثلا علم كلى محيط بجملة احوال شىء شىء كلياتها و جزئياتها و لا اختصاص له بالوجه الكلى من الشىء من دون ان يكون علماً به بالوجه الجزئى منه كما يترا اى من ظاهر حال المثال الذى اورده حيث قال: كالحكم بموت انسان... الى اخره، بل الكلية ههنا ضرب اخر من الكلية غير ما يتعارف بين الجمهور، كما ان المراد من عموم نور الوجود و شموله ليس من باب عموم المعانى الكلية، اذا الوجود لا يكون من سنخ المعانى و المفهومات العامة، بل هو فى نفسه متعين يتشخص بذاته و ما سواه من ذوات المعلول يتعيّن و يتحصّل به كما حقق فى محله.
(نورى)

(ص ۲۲۴، س ۸) شعبتها الاخرى عين العقل الذى به يشاهد حقائق الاشياء و يرى به ذات الحق و صفاته العليا و اسمائه الحسنى و مظاهرها، و هو الذى ينوط به جنة القرب لاصحابه و يستند اليه نعيم السابقين، و اما عين الخيال فهى مناط مشاهدات اصحاب اليمين للصور البهيّة و اصحاب الشمال للمظلمة، و قوة الخيال

ملاک المعاد الجسمانی و قوة العقل ملاک الروحانی، و الخیال مرآة العقل، فلا تغفل.
(نوری)

(ص ۲۲۷، س ۳) و عندی انه بالقضاء ابان للناس و اظهر لجمهور الناس و عوامهم اماکن الاشیاء و اوضاعها المحسوسة و احوالها المدرکة بالحواس. و بالامضاء شرح الخواص و خاص الخواص من اصحاب الفکر و النظر و ارباب الکشف و الشهود من البشر علل الاشیاء و بواطنها و احوالها الغیر المدرکة بالحواس و ابان لهم بالامضاء جهة الامر من الاشیاء لا جهة الخلق فقط، فان الناس بلسان الرموز و الاشارات یعبر عن انعوام الذین هم کالانعام، و الانعام لایصلح لادراک علل الاشیاء و اسبابها الفاعلیة و القابلیة و الغائیة و الصوریة، و بواطن الاشیاء هی ملکوتها و جبروتها، و هذا الذی اومأنا کما ینظر الیه قوله علیه‌السلام شرح عالمها و ابان امرها، والعلم لاهله. (نوری)

(ص ۲۲۸، س ۷) لا یذهب علیک ان الفعل غیر المفعول و الصنع غیر المصنوع، و اذا عرفت هذا فاعرف ان المراد من ابتداء الفعل ای فعل الله تعالی انما هو اول مرتبة من الفعل، و المرتبة الاولی من فعله المطلق موسومة بالمشیئة، و هذه المشیئة نسبتها الی الارادة نسبة الوجود الی الماهیة و العین، و هی عموم و شمول للوجود الحقیقی القیومی و رحمته التی وسعت کل شیء، و الارادة مرتبتها منها مرتبة المتعین من العموم، و الارادة ایضا مرتبتان: کلیة و جزئیة، فتدبر و تفطن مغزاه. (نوری)

(ص ۲۴۵، س ۱۵) هذه الحیثیة باعتبار وقوعه فی صقع الصنع صقع صبح الازل و صقع الازلیة الثانیة و صقع الربوبیة المطلقة و عالم الامر و عالم فاحببت ان اعرف و صقع الحقیقة المحمدیة، و اما قوله: و اما حیثیة کونه موجوداً ظلمانیا... الی اخره، فهی لیست الا باعتبار وقوعه فی عالم الخلق و عالم المخلوق و المصنوع و عالم الظلمات و الامکان و الزمان و المکان، اذا اردت ان تدرک حقیقة ما اومأت بوجه ما فاعتبر بفعلک و صنعک کالکتابة، فانّ کل هیئة و صورة حرفیة رسمها فی اللوح بحرکة یدک فانها بعینها صورة حرکة الید، فان تصور حرکة الید بصور الحروف الصادرة عنک المرتسمة فی لوح القرطاس سابق علی تصور اللوح بها علی نظم و ترتیب، فحرکة الید

صقع الصنع و الحرف المرتسم فى اللوح بل اللوح المرتسم فيه من حيث هو مرتسم فيه هو المصنوع، و من ههنا و من جهة هذه التفرقة العالية ينحل عقدة و حجار (كذا) الرضا بقضائه سبحانه و قدره وجوب بعض المقضى الذى هو الكفر مثلا و هذه العقدة هى التى صار حلّها معركة الاراء معركة اراء الاجلة و الكبراء، فان الوصول الى حلها قل من يصل اليه الا من وفق من لديه، كل ميسر لما خلق له، هذا الذى اظهرنا لک هو مراد الشارح قدس سره، لا ما يترا اى من ظاهر كلامه حسب ما يتوهمه الجمهور، فاحتفظ به عن غير اهله و اشكر ربک. (نورى)

(ص ۲۵۱، س ۲) و المحصل ان علمه سبحانه محيط، فاذا كان محيطاً بعلمه فالعلوم الاختيارية يكون من مراتب علمه المحيط و الّا فلم يكن محيطاً هذا خلف، و هذا كما ينظر اليه بوجه لطيف لا يعرفه الا الراسخ فى الحكمة الحقة و من يتلوه من اصحاب العلم، اى علم اليقين قوله سبحانه: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، و كيف لا؟ و من مراتب الظاهر و الظهور المعلومات و العلوم الاختيارية، سبحان من بطن فظهر و ظهر فبطن، فسبحان من علم فاختبر و اختبر فعلم، لااله الاهو سبحانک يا من توحد فى توحده وحده فلا شريک له، فتلطف فانه من اللطائف البالغة. (نورى)

(ص ۲۵۱، س ۱۱) السعيد سعيد فى بطن امه و الشقى شقى فى بطن امه، و بطن الام هو بطن العين و ظهره معلوم، و العين لها بطون فى مقامات مترتبة، و اعلى البطون هو بطن العين فى العلم الازلى الذاتى الكمالى و بعده مرتبة القلم الاعلى فى وجه، و هكذا و العين فى كل من تلک المراتب مخلوقة، اذ شيئية العين ثبوتية تبع الوجود كما ان الام تبع الاب، ان وفقت لفهمه كما هو حقه فاحتفظ به عن غير اهله. (نورى)

(ص ۲۹۸، س ۱۴) يعنى ان فعل الفاعل المقيد كالانسان الحيوانى مقيد مزدوج من روح و جسد، روحه سنخ الوجود و جسده سنخ العدم، و الوجود من الحق و العدم من العبد، فالمقيد من المقيد و المطلق من المطلق. فعل حق بر فعل ما دارد سبق. فعل الحق روح و فعل العبد جسد. (نورى)

(ص ۳۲۷، س ۶) اشارة الى جهتى الاطلاق و التقييد فان اعتبار الكثرة يقتضى التوسط و اعتبار الوحدة بعكسه و لكلٍ وجه، و الجهة واحدة. (نورى)

(ص ۳۲۹، س ۲۱) ای المراد من المثل فی قوله سبحانه: لیس کمثله شیء، مثله عرشه، لانهما متوافقان فی العدد و هو ۵۷۵ فافهم. (نوری)

(ص ۳۴۸، س ۱۲) اشارة الی مرتبة العقل بالملکة او مرتبة الکتاب و العلم التفصیلی، و قوله: او ملکة نوریة، اشارة الی العقل بالفعل او العلم الاجمالی الفیاض للصور التفصیلیة، ای الحکمة التی هی النور البسیط و هو مع بساطته کل الانوار بنحو اشرف و کل العلوم بوجه الطف، و کأنه المراد من قوله علیه‌السلام: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء، و الی محله ذلک ینظر قوله سبحانه: یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة. (نوری)

(ص ۳۴۹، س ۸) و السر فیه هو کون النفس فاعلة بالیة البدن و بوساطته. (نوری)

(ص ۳۴۹، س ۱۲) هذا عجیب منه قدس سره و اعجب منه تصدیق الشارح العارف بنقل کلامه احتجاجاً و استشهاداً علی عبدالکریم، بل الحق ان النبی بحسب مقامه و عالمه النوری یکون سراجاً منیراً کما یشیر الیه قوله سبحانه: النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، و لکنّه صلی الله علیه واله بحسب ذلک المقام العلوی یکون منیراً بانارة الله سبحانه و فیاضاً بعین افاضته، فافهم.

اقول: الحق فی المقام التفصیل فان النبی صلی الله علیه واله ذو وجهین: بوجه یعدّ الانفس کما قال سبحانه: یزکیهم، و بوجه یفیدها العلوم الحقة کما قال سبحانه: و یعلمهم الکتاب و الحکمة، فافهم. (نوری)

(ص ۳۴۹، س ۱۴) و نتائج افکارهم الحقّة من اشعة نوره صلی الله علیه واله، فان الشیعة اشعة انوارهم، و نورهم فضل فصار فاضلة، و فضله طینة ارواح اشیاعهم، و هذا ظاهر جداً. (نوری)

(ص ۳۵۲، س ۱) محصله: ان اهتدوا علماً و لم یهتدوا عملا و حالا بان کانوا من الذین عرفوا الطریقة بتعریف الله سبحانه و لم یسلکوها و لم یعلموا و لم یتقیدوا بالشریعة المقدسة التی هی تعریف الطریقة البیضاء، و السرّفیه انما هی شدة ظلمة خباثتهم الذاتیة بمزید الکسبیة و هی تمنع من رسوخ نور المعرفة و توجب ضعفه بحیث لا یترتب علیه الاثر مدثر (کذا) و بعکسهم اهل السعادة. (نوری)

(ص ۳۵۲، س ۲) قوله: و تحجب عن... الی اخره، ای تمنعه و تزیله و تدفعه و تسلبه عن القلب، و هذا المنع و الحجب اولاً منع عن رسوخ نور الهدی فیبقی غریباً عرضا معارضاً بظلمة الجهل تدریجاً الی ان یفنی رأساً و یزول طراً و یبقی القلب النوری امیراً بایدی جنود الجهل و یعذب بمصادماتهم الی ما شاءالله، فافهم.
(نوری)

(ص ۳۵۲، س ۱۰) محصل الجواب: ان العلم له وجودان: ذهنی و خارجی، ظلی و حقیقی، و الظلی منه لا یترتب علیه الاثر و العمل بمقتضاه غالباً، و کل من القسمین له مراتب و درجات متفاوتة بالشدة و الضعف... یؤثر الظلی منه فی بعض المواد دون بعض، و ملاک ذلک التفاوت انما هو اختلاف النفوس فی القابلیة، و عند هذا انحسم مادة الاعتراض رأساً، فتفطن. (نوری)

(ص ۳۵۳، س ۱۷) هذا الحدیث و امثاله مما یدل بظاهره علی ان معرفة الامة لا یتصور ان یحصل لهم قبل ارسال الرسل و تعلیم الانبیاء علیهم السلام، و اما المعنی الذی حمله علیه الشارح قدس سره فهو ایضاً من محامله و ان کان مخالفاً لظاهر قوله علیه‌السلام: علی الله البیان، فانه بظاهره یدل علی ان العباد قبل ارشاد الله تعالی لا یتمکنون من تحصیل المعرفة اصلاً، و بعد ارشاده یتمکنون، ولکن کل میسر لما خلق له و یسعه من المعرفة فصار التکلیف مختلفاً، و الحق انما هو المعنی الذی علیه الشارح کما یظهر بالتدبر فی قوله علیه‌السلام: فهل کلفوا المعرفة؟ قال: لا. فافهم. (نوری)

(ص ۳۷۲، س ۱۵) لعل هذه الظلمة ظلمة الامکان الذاتی، فان الاعیان الثابتة قبل تصویرها و تصورها بالصور الوجودیة حفت باعیانا ثبوتیة فی صقع غیب من الغیوب و هو صقع العلم المقدم الازلی علی المشیئة التی خلقت بنفسها ثم خلقت الاشباه (الاشیاء)... و یحتمل ان یکون المراد من ظلمة فبالامکان الاستعدادی فی المراتب الهیولانیة بل هی اشبه بظاهر مساق الحدیث. (نوری)

(ص ۳۷۲، س ۲۵) لعل المعرفة هی حب الفردانیة، فافهم. (نوری)

(ص ۳۷۴، س ۴) خلاصته: ان الله عزوجل خلق الاشیاء بالجعل البسیط ثم اعطی الکل سبیله بلسان استعداده، فالاول لیس بسؤال من الاشیاء و لا بامر منه تعالی

اليهم، لانه محض الامكان الذاتي الذي ليس هو معللاً بشيء، و الثاني سؤال الامكانات الاستعدادية التي لها حظ من الوجود، والله يعلم و يعبّر عن الاول بالفيض الاقدس و عن الثاني بالفيض المقدس، و نعم ما قيل:

از یکی جودش گدا آرد پدید   وز دگر بخشد گدایان را مزید

والله اعلم. (آقامحمد رحمه‌الله)

(ص ۳۷۴، س ۱۸) صريح في ان الخلقة الاولى و التولي الاول الذي يحكم على الخير و الشر ليس بسؤال منهم و لا امر منه تعالى، و الامكان الاستعدادي في المراتب الهيولانية لما كان له حظ من الوجود، فان الاستعداد من مقولة الكيف الموجود في المادة فهو مسبوق بالامرين، بل هو ضرب من وجود الشيء الدنياوي فله سوابق من مكامن الغيوب، فافهم.

و التولي برحمة الفعل هو نفس الامر الذي يعبر عنه باللسان القراني ب«كن» و قوله: كن قبل تكوّن الاشياء و بعد التولي الاول الذي يعبر عنه برحمة الصفة و هو خلقة الاشياء ثبوتاً لا وجوداً، و يعبر عن رحمة الصفة بالفيض الاقدس و عن رحمة الفعل بالفيض المقدس، و لا يعبر عن الامكان الاستعدادي بالفيض المقدس، كما ينادي به ما رقم في صفحة القبل بخط استاذنا الامجد آقا محمد نورالله تعالى ضريحه المقدس و قدس روحه الاقدس، و هذا غريب منه، فاستبصر.   (نوری)

(ص ۳۷۵، س ۱۱) و الشقاوة الذاتية انما هي الالم الدائم و العذاب القائم الذي لانفاد له، و الشقي بتلك الشقاوة ما له من محيص لا يخفف عنه العذاب و لا ينظر في دار العقاب، و دار الدهر و اره و اللعنة بنفس الرحمة دثاره و عليها قراره و مداره، و هذا هو المراد للشارح قدس سره.   (نوری)

(ص ۳۷۸، س ۵) كما ورد في الكافي: فبالنيات خلد هئولاء، لان نيّة الكافر ان لو بقي ابداً لعصى الله، فنية الكافر شر من عمله و كذلك المؤمن. (آقامحمد بيدآبادي قدس الله روحه)

(ص ۳۸۰، س ۱۱) من الصحيفة السجادية: و جعلت لنا عدواً يكيدنا سلطنة منا على مالم تسلطنا عليه منه اسكنته صدورنا و اجريته مجاري دمائنا... الدعاء.   (نوری)

(ص ۳۸۲، س ۵) هذا الدين غير دين الاسلام العام الذى يجب المخاصمة فيه و الجهاد له كما قال صلى الله عليه واله: امرت ان اقاتل الناس حتى قالوا: لااله الاالله. (نورى)

(ص ۳۸۴، س ۶) عداوة اهل النار بما هى هى غير البغض فى الله. (نورى)

(ص ۳۹۸، س ۱۴) بصيغة الماضى من المصاحبة و فاعله محمد صلى الله عليه واله، و الف سنة يوم ربوبى و يوم القيامة يوم الوهى، و المصاحبة بين اليومين مصاحبة النفس الكلية مع العقل الكلى، و الجمعة جمع الايام بوجه اعلى، و هو صلى الله عليه واله باعتبار مقامه النفسى القدسى الكلى الذى هو الكرسى الذى وسع السموات و الارض صاحب مدة بعثته مقامه العقلى الكلى الذى هو حقيقة العرش الاعظم الذى يكون مظهر اسم الله الاعظم و النفس الكلية التى يعبر عنها بالكرسى تكون مظهر اسم الرحمن، كما ان طبعه الكلى صلى الله عليه واله يكون مظهر اسم الرحمن، و محصل ما ذكر بسم الله الرحمن الرحيم. فالباء اشارة الى العقل و السين الى النفس و الميم الى الطبيعة الكلية السارية المتجددة المتغيرة التى تجدد بتجددها الزمان و بتقدرها و هى... امتدادها المكان، فالبسلمة ترجمة لمقاماته الثلاث صلى الله عليه واله. (نورى)

الفهارس

- فهرس الايات
- فهرس الاحاديث
- فهرس الاعلام و الكتب

فهرس الايات

فهرس الاحاديث

فهرس الاعلام والكتب

Sharh-e Osool-e Kāfī

Vol. 4

Book of Tawhīd (Part 2)

by

Sadr al-dīn Mohammad ibn

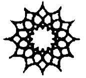
Ibrāhīm shīrāzī (Mullā Sadrā)

Annotated by

Mowlā Ali al-Nourī

Edited by

Mohammad Khājavī



Institute for Humanities

and

Cultural Studies

Tehrān, 2005